Elizabeth Judd y Fortunato Mallimaci [coordinadores]

CRISTIANISMOS EN AMÉRICA LATINA

Tiempo presente, historias y memorias

Yves Solis | Eloy Mosqueda Tapia | Eduardo Gusmão de Quadros | Emilce Cuda Dunbar | Amílcar Carpio Pérez | Marcos Carbonelli | Aldo Ameigeiras Dennis Valvert | María Soledad Catoggio | Imelda Vega-Centeno B.



COLECCIÓN CLACSO-CROP



CRISTIANISMOS
EN AMÉRICA LATINA

Cristianismos en América Latina : tiempo presente, historias y memorias / Yves Solis ... [et.al.] ; coordinado por Elizabeth Judd y Fortunato Mallimaci. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2013.
296 p. ; 23x16 cm. - (CLACSO-CROP)

ISBN 978-987-1891-57-3

1. Religión. 2. Pobreza. I. Solis, Yves II. Judd, Elizabeth , coord. III. Mallimaci, Fortunato, coord.
CDD 230

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Cristianismo / Cultura / Sociedad / Historia / Pobreza / Memoria / Teología / Iglesia / América Latina / Caribe

La Colección CLACSO-CROP tiene como objetivo principal difundir investigaciones originales y de alta calidad sobre la temática de la pobreza. La colección incluye los resultados de las actividades que se realizan en el marco del Programa CLACSO-CROP de Estudios sobre Pobreza en América Latina y el Caribe (becas, seminarios internacionales y otros proyectos especiales), así como investigaciones relacionadas con esta problemática que realizan miembros de la red CLACSO-CROP y que son aprobadas por evaluaciones académicas externas.





CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168
C1101AAX, Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 - Fax [54 11] 4305 0875
<www.clacso.org>
<clacsoinst@clacso.edu.ar>

CROP
Comparative Research Programme
on Poverty

P.O. Box 7800
N-5020 Bergen, Noruega
Tel. 47 5558 9744
<www.crop.org>
<crop@uib.no>

Colección CLACSO-CROP

CRISTIANISMOS EN AMÉRICA LATINA

TIEMPO PRESENTE, HISTORIAS Y MEMORIAS

Elizabeth Judd y Fortunato Mallimaci
(coordinadores)

Yves Solis
Eloy Mosqueda Tapia
Eduardo Gusmão de Quadros
Emilce Cuda Dunbar
Amílcar Carpio Pérez
Marcos Carbonelli
Aldo Ameigeiras
Dennis Valvert
María Soledad Catoggio
Imelda Vega-Centeno B.





Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Editor Responsable Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Directora Académica Fernanda Saforcada



Colección CLACSO-CROP

Directores de la colección Emir Sader, Director de Relaciones Internacionales de CLACSO y Alberto D. Cimadamore, Director de CROP
Coordinadores de la colección Carolina Mera, Coordinadora del Área de Relaciones Internacionales de CLACSO y Hans Egil Offerdal, Coordinador del Programa América Latina y Caribe de CROP
Asistentes Dolores Acuña (CLACSO) y Santiago Kosiner (CROP)

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO
Coordinador Editorial Lucas Sablich
Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Arte de tapa Ignacio Solveyra

Producción Fluxus estudio

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Primera edición en español
Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2013)

ISBN 978-987-1891-57-3

Patrocinado por la Agencia Noruega de Cooperación para el Desarrollo  Norad

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<www.biblioteca.clacso.edu.ar>

Los contenidos de este libro han sido evaluados por dos especialistas externos a la institución en un proceso de revisión por pares.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

CRISTIANISMOS EN AMÉRICA LATINA

TIEMPO PRESENTE, HISTORIAS Y MEMORIAS

INTRODUCCIÓN

El Programa CLACSO-CROP de estudios sobre pobreza en América Latina y el Caribe y la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) tuvieron la iniciativa de realizar una tarea poco frecuente en nuestros medios académicos y socio-religiosos: compartir esfuerzos y capitales sociales, simbólicos, económicos y culturales a fin de lograr un debate pluralista sobre un tema significativo de agenda y seleccionar los mejores trabajos para ser publicados en un libro de difusión masiva.

Luego de varias reuniones de los equipos de coordinación de ambas instituciones, se decidió convocar a la presentación de trabajos para el Seminario Internacional *Historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los pobres en un contexto de globalización*, que se realizó del 4 al 6 de octubre 2010 en Buenos Aires, Argentina.

La temática elegida es el fruto de una constatación: nuestra percepción sobre el pasado, el presente y el futuro se ha transformado radicalmente. Los conceptos y paradigmas que hasta ayer fueron hegemónicos en las ciencias sociales, hoy ya no son capaces de responder a lo que vivimos. Se han convertido en categorías *zombies*.

Conocer lo que sucede hoy en el cristianismo de América Latina y el Caribe desde una perspectiva de historia del tiempo presente en

un área tan sensible como las identidades, pertenencias e imaginarios religiosos no puede realizarse sin tener en cuenta el período de democracia más extendida en el área y las actuales globalizaciones, donde la dinámica religiosa, lejos de desaparecer, se recompone, pluraliza y reestructura. Una vez más afirmamos que la secularización no es la desaparición de las creencias religiosas sino la pérdida de significancia simbólica y material de las instituciones religiosas y el crecimiento de un cristianismo cuentapropista que se expande de múltiple formas y subjetividades por todo el continente. Expansión que nutre el conjunto de las clases sociales mostrando una época de transición que nos exige revisar categorías y conceptos provenientes de un pasado colonial y una hegemonía neoliberal[1].

Así como la secularización nos muestra esos profundos cambios culturales en las religiones, las laicidades son las formas concretas e históricas que presentan el vínculo entre Estado, grupos religiosos y el conjunto de la sociedad en los diferentes regimenes sociales de acumulación capitalista en América Latina y el Caribe. Los Estados nacionales han atravesado diversas etapas con avances y retrocesos donde las relaciones entre política y religión, mundo religioso y mundo político no han dejado de interactuar. Hay numerosas laicidades –con más o menos hincapié en la libertad religiosa, en la neutralidad del Estado con respecto a los múltiples poderes, en la defensa de los DD.HH.– que aumentan la igualdad y en las leyes que permiten autonomías, sensibilidades y subjetividades en las diferentes esferas del mundo de la vida[2].

Se trata así de conocer las múltiples secularizaciones, modernidades, laicidades y religiones "realmente existentes", y no las que fueron "predicadas" o "teorizadas" o "determinadas" como únicas desde los centros del poder[3]. Hoy se tiene mayor conciencia que esos conceptos –más que útiles, analíticos– para conocer una sociedad se habían transformado en categorías teleológicas, predeterminadas, esencialistas, normativas y funcionaban como legitimadores del capitalismo dominante noratlántico. No se trata de abandonarlos o negarlos sino de contextualizarlos desde las múltiples globalizaciones[4].

---

1 Recomendamos leer, en los respectivos portales, la importante bibliografía producida en los últimos años, tanto por el CEHILA como por CLACSO-CROP.

2 Bauberot, J. y Milot, M. 2011 *Laicite sans frontieres* (París : Seuil).

3 Mallimaci, F. 2008 "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política" en Mallimaci, F. (comp.) *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (Buenos Aires: Alfa / Biblos).

4 Casanova, J. 2011 "Religions, Secularisations, Modernities" en *Archives Européennes de Sociologie*.

Vemos también que los conceptos deben ser historizados –en su producción, circulación y consumo– para dar cuenta de los cambios de sentido y entendidos desde nuevas tramas y urdimbres sociales y simbólicas. Individuaciones, comunitarismos, democracias, Estados, ciudadanías, defensa de los DD.HH., cuerpos, deseos, "vivir bien", ecología, mercados, reafirmación identitaria adquieren múltiples significados según relaciones de género, sociales, étnicas, etarias, geográficas, económicas y culturales.

El tiempo presente "se vive" desde diversas situaciones. La heterogeneidad y complejidad social constitutiva de cada una de nuestras sociedades globalizadas y mediatizadas muestra una heterogeneidad en los tiempos: "tiempo liquido" que licúa pasado y futuro; "tiempo instantáneo" de un todo que se celebra en un hoy que se supone sin límite; "tiempo sin tiempos" donde la actividad y angustia generalizada no dejan otros espacios.

Junto a ellos perdura un tiempo presente de esperanzas utópicas que relaciona un avenir de promesas con un pasado, en el que es necesario recordar a las víctimas –sus memorias, sus cueros mutilados, sus sueños arrebatados– de todo tipo de explotación, estigmatización y dominación. Memorias e historias se cruzan, memorias y utopías se entrelazan, historias y utopías se relacionan en un tiempo presente que debe vivirlas autónomas y juntas al mismo tiempo para evitar dogmatismos y totalizaciones. Memorias de los que no tienen lugar social reconocible y son invisibilizados, pero tienen tiempo para vivir y creer en promesas… La lucha por construir otras memorias hoy se impone en una sociedad mediática y buscadora de nuevos sentidos e interpretaciones[5].

Para profundizar en estas reflexiones es que se decidió hacer un evento académico y participativo entre ambas instituciones.

El seminario se realizó en la Casa de Nazareth, perteneciente a la Iglesia Católica de la Santa Cruz de la Congregación Pasionista. Esta parroquia fue uno de los baluartes de la resistencia a la dictadura cívico-militar-religiosa que llevó adelante el terrorismo de Estado durante 1976 y 1983 en Argentina. Allí nacieron y se consolidaron los movimientos de DD.HH., en especial Madres y Abuelas de Plazo de Mayo; allí fueron detenidas-desaparecidas las principales líderes y religiosas que las acompañaban, y allí están enterrados los cuerpos encontrados en los últimos años de algunas de esas personas.

El día lunes 4 de octubre se realizó en dicho lugar una conferencia/debate con significativa participación de personas de gran com-

---

5 Traverso, Enzo 2006 "Historia y Memoria. Notas para un debate" en Franco, Marina y Levín, Florencia (comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (Buenos Aires: Paidós).

promiso social. Fue titulada: "El cristianismo y los DD.HH. en el mundo de los pobres en América Latina: historias, presencia y desafíos" y tuvo como uno de los disertantes, la valiosa presencia del premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel. El laureado Pérez Esquivel aprovechó el acontecimiento para inaugurar un amplio y nuevo mural de su autoría, en el que se representan a los y las mártires de la América Latina de nuestro tiempo.

El objetivo de ese Seminario Internacional fue convocar a la presentación de trabajos para estudiar y debatir –en base a una reflexión teórica y a un trabajo empírico riguroso e interdisciplinario– la historia del tiempo presente del cristianismo en las sociedades latinoamericanas dentro de un contexto globalizado, incorporando nuevas metodologías y perspectivas de análisis.

Este libro es una adaptación a los debates, discusiones y propuestas de ese seminario. De allí el título concertado: *Cristianismos en América Latina: tiempo presente, historias y memorias* puesto que expresa más certeramente lo trabajado e investigado.

Se hizo una amplia convocatoria en todos los ambientes académicos y científicos de América Latina, América del Norte y en Europa. Se presentaron más de 40 trabajos a un Comité Académico que seleccionó y becó con pasajes y estadías a 21 personas para que participen con sus investigaciones, experiencias y conocimientos en el seminario. Allí los participantes volvieron a ejercer una metodología participativa permitiendo un crecimiento de cada uno de los que estaban allí presentes.

El Programa CLACSO-CROP de estudios sobre pobreza en América Latina y el Caribe y la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) invitó a integrar el Comité Académico a los profesores e investigadores Eduardo Crochet, Brasil; Fortunato Mallimaci, Argentina; Imelda Vega-Centeno, Perú y Genaro Zalpa, México.

Este Comité cumplió con las siguientes tareas:

1. Estimular la presentación de trabajos de investigadores en la temática del evento
2. Evaluar los resúmenes de trabajos recibidos como resultado de la convocatoria y realizar una selección preliminar de los candidatos
3. Leer los trabajos finales con anticipación al evento y determinar la correcta relación entre el tema del evento, la propuesta presentada y el trabajo a discutir
4. Colaborar en la elaboración del programa académico del seminario

5. Asesorar sobre la viabilidad de la publicación de los trabajos presentados.

Cada ponencia tuvo asignada un comentarista –que leyó y discutió la ponencia que se le designó– por parte del Comité Académico. En el desarrollo del seminario se le asignó una hora a cada trabajo distribuido de la siguiente manera: 20 minutos para la presentación de la ponencia por parte del/la autor/a, 10 minutos para el/la comentarista, 20 minutos para el debate abierto entre todos los participantes y 10 minutos finales para las respuestas del autor del trabajo. Esto significó un enriquecedor trabajo participativo en el que se escucharon no solo formas para hacer más rigurosos los marcos teórico-metodológicos sino también en el compartir de lecturas y de experiencias de vida que surgen de los textos presentados.

La convocatoria estuvo abierta a postulantes de todo el mundo, aunque se dio preferencia en la asignación de becas de viaje a los investigadores procedentes de América Latina y el Caribe. Todos los asistentes al seminario tuvieron una participación activa, tanto en la presentación como en la discusión, dado que recibieron previamente todas las ponencias del encuentro.

Con todos esos aportes, los autores rehicieron sus ponencias, recibieron nuevos aportes del Comité editorial (formado por Elizabeth Judd de México y Fortunato Mallimaci de Argentina) quienes seleccionaron los trabajos inéditos para ser publicados. En una última evaluación, realizada a mediados de 2012, se seleccionaron 10 ponencias que son las que se publican en este volumen.

El desafío de publicar este libro obedece a la convergencia de diversos procesos que mostrábamos en la convocatoria al seminario. Queremos dar respuesta a las realidades sociales, históricas y religiosas de nuestros países que se van complejizando y diversificando. El quiebre del monopolio católico y la extensión del mundo evangélico pentecostal nos muestra un activo mercado religioso de amplia densidad cristiana. Religiones, espiritualidades y sagrados diversos acompañan minoritariamente hoy a ese cristianismo en todas las clases sociales. Este proceso de desinstitucionalización, individuación y comunitarización cristiana, produce tanto resistencia como acomodamiento; funcionalidad como crítica; rechazo simbólico como adaptación; orden como promesas; estabilidad como angustias, mostrando una vez más las múltipels facetas del fenómeno religioso. Solo investigando desde la perspectiva de los actores podemos comprender el sentido que los mismos le dan a sus acciones.

Uno de los autores señala como se transforma una memoria, una sociabilidad y una promesa al interior de grupos cristianos cuando

se vive una praxis como producto de "la revolución silenciosa dentro de la tradición cristiana, no tanto por la transgresión que significaba el modesto modelo de colonización de las tierras vírgenes animado por los grupos, sino como la posibilidad a la que apuntaba la generación de una nueva idea de comunidad indígena" o sea "la posibilidad de concretar una experiencia al margen del poder, situarse en pie de igualdad frente a la sociedad global, de cuya participación se encontraba excluido, la redefinición de la comunidad en pie de igualdad material y simbólica".

Y esto no nos debe hacer olvidar la importancia de lo que se ha llamado el "cristianismo liberacionista". Las reflexiones de ese mismo autor son validas para el conjunto del continente: "no hubo teólogos de la liberación pero muchísimos católicos implicados en lo que cabría llamar Práctica de la Liberación, no escribían ensayos ni *best sellers*, pero entendían la religión como un instrumento de transformación, una vía para que los más necesitados recuperaran la dignidad y mejoraran sus condiciones de vida. [...] su sensibilidad fue un producto autóctono, fruto de la propia realidad".

Al mismo tiempo, ha tenido lugar un largo proceso de capitalismo desregulado, de hegemonías neoliberales luego de décadas de dictaduras cívico-militares-religiosas y terrorismos de Estado con crecientes desigualdades y de heterogeneización de los sectores pobres, vulnerables y discriminados en nuestro continente junto a una rehabilitación creciente en los últimos años del rol dinamizador del Estado que ha logrado aumentar derechos y disminuir los bolsones de pobreza en la mayoría de nuestros países.

A su vez, el derrumbe de las certezas que brindaban las totalizaciones históricas, las estructuras y un tipo de individualismo anclado solamente en el agente racional nos convoca a reinventar la narración histórica, combinando el relato con el acontecimiento, el actor con la estructura, la comprensión con la explicación, la memoria con la historia.

El cristianismo en América Latina se encuentra en el corazón de estos procesos de reestructuración. Algunos trabajos nos muestran al catolicismo, expresión religiosa de mayor presencia social, simbólica y cultural en Latinoamérica y que vive –a su manera– estos procesos de desregulación. Fruto de una efervescente reforma a mediados del siglo XX, esa Iglesia Católica intentó presentarse "como la Iglesia de todos, particularmente, la Iglesia de los Pobres" como solía decir el Papa Juan XXIII y que se repitió por décadas en las comunidades cristianas y se reafirmó en numerosos documentos eclesiales por todo el continente.

Varios trabajos muestran la presencia significativa del mundo evangélico. El surgimiento de estos grupos en este tiempo pre-

sente, permite nuevas interpretaciones y apropiaciones de sentido otorgando comprensiones múltiples sobre el actuar del *cristiano* en América Latina y el Caribe.

Los trabajos que presentamos suponen una revisión de los postulados paradigmáticos llevados adelante por otros investigadores y otras investigaciones que, muchas veces, han despreciado o minimizado, la presencia religiosa. De esta forma, se busca llenar el vacío evidente en las ciencias sociales de América Latina, que con frecuencia ignoran a los movimientos cristianos, los catolicismos y evangelismos (¡no olvidemos que el cristianismo es un mundo!) y especialmente, el estudio de la historia del tiempo presente del cristianismo.

Cuando estas historias hegemónicas aparecen, se identifica de manera dominante solamente el cristianismo con las instituciones (católicas y evangélicas), con sus líderes religiosos, con sus normas y discursos públicos. O del mismo modo se identifica al Estado con el gobierno y, a éste, con los partidos políticos, así como a estos con las culturas dominantes. De este modo, se soslaya el estudio de las prácticas y éticas sociales concretas de movimientos, grupos y creyentes. Del mismo modo se ignora lo político fuera de la política institucional; es decir, movimientos sociales urbanos y rurales, grupos musicales, espacios culturales donde se expresa también la resistencia y otra manera de dar sentido al mundo y subjetividades cotidianas.

Por eso, los trabajos seleccionados presentan tanto estudios de caso como trabajos comparativos que examinan la forma en cómo la historia del tiempo presente del cristianismo –en lo institucional, creencias, grupos, familias y personas– moldea y es moldeada por la acción de grupos sociales. La historia del tiempo presente aspira, también, a dar respuestas académicas e institucionales a cuestiones que solo se presentan como eminentemente políticas, ideológicas y teológicas y son –la mayoría de las veces– al mismo tiempo políticas-religiosas y teológicas-políticas. Es muy difícil separar (¿decisión del investigador, de su teoría social o desafío de lo que investiga?) aquello que en América Latina tiene siglos de hibrideces, relaciones y vínculos múltiples. No hay país de América Latina y el Caribe donde ritos, lenguajes y representaciones de la política no se vinculen al cristianismo y viceversa. ¿La política invade y/o busca en lo religioso falta de credibilidad y *magización* sobre los ciudadanos? ¿Lo religioso se inmiscuye en espacios que no le son o no deberían ser propios?

Se busca, entonces, un acercamiento a lo religioso con un mayor peso histórico y cultural y asociado a proyectos político-económicos en expansión, y esta línea de pensamiento nos obliga al reconocimiento de los sujetos en sus dimensiones múltiples que enriquecen el estudio y vivencia de la historia y nos llevan a la necesidad de una mejor

perspectiva que explique la complejidad, heterogeneidad y permeabilidad de estos procesos socio-culturales, aprovechando y aceptando lo provisorio del análisis para abrirse a otros conocimientos, trabajando en transdisciplinariedad.

Se trata de comprender la relación compleja entre historia y memoria, entre autonomía de la investigación y demanda social, entre el aporte al conocimiento y la crítica ciudadana a las diversas instituciones de la sociedad civil, sociedad religiosa y al Estado, entre el tiempo mesiánico de los grupos religiosos y las necesidades del aquí y ahora.

Dos grandes tipos de hermenéuticas de comprensión aparecen en los textos: por un lado profundizar en las diversas memorias e historias del cristianismo ; en las diversas maneras de comprender el impacto, la validez y la trascendencia del tiempo presente y sus subjetividades y símbolos y, por otro, profundizar en paradigmas teóricos-metodológicos desde la perspectiva de las víctimas, que tengan en cuenta una hermenéutica liberadora que tome en cuenta tanto al actor como también al investigador, partiendo de la particular relación sociedad-cultura-religión en la sociedad de América Latina. Relación distinta a la europea, a la yanqui, a la africana o a la asiática… El pequeño mundo de las modernidades postseculares como las llama J. Habermas (la Europa central, Japón, Australia y Canadá) ¿es el camino o es una de las posibles formas que pueden tener las modernidades capitalistas? Por supuesto hacemos nuestro el segundo planteo que exige, entones, comparar, encontrar tanto similitudes como diferencias y reconocer procesos históricos y sociales diferentes.

El evento realizado y este libro se proponen promover un debate amplio, abierto, descolonizante y profundo que permita poner estas cuestiones en un primer plano y responder preguntas tales como las siguientes:

- ¿Cuál es, cuál ha sido y cómo se presenta el cristianismo en América Latina y el Caribe en un mundo con varias modernidades y globalizaciones?
- ¿Cuál es la importancia del contexto estatal, social, económico, cultural, político, de género y religioso, es decir, el –aire de época– que permite en cada coyuntura producir, difundir y ampliar diversos principios y propuestas ético-religiosas en la compleja y heterogénea sociedad latinoamericana?
- ¿Cómo influye la situación histórica a partir de los años sesenta (Revolución Cubana, Concilio Vaticano II, reunión de Medellín –para el catolicismo–, de Panamá –para los protestantismos-, dictaduras cívico-militares-religiosas, democracias y las memo-

rias actuales) en los imaginarios y representaciones dominantes sobre el acontecimiento religioso y las instituciones cristianas?

- ¿Cómo se construyen las memorias múltiples y diversas del cristianismo en el plano institucional, en los grupos, en las trayectorias de los individuos y de las familias; en los procesos de desregulación, en momentos de efervescencia colectiva (emocional, simbólica, festiva, de resistencia y de legitimidad), en las subjetividades, en las sexualidades, etcétera?
- ¿Cuáles son las presencias más significativas y las memorias diversas y múltiples de las víctimas cristianas tanto en el plano de los individuos, las familias, los grupos y los movimientos, como en la "prédica utópica y mesiánica de una promesa de liberación" asumida desde diversas matrices por diversos movimientos y actores sociales no religiosos?
- ¿El populismo o, mejor dicho, los populismos en América Latina tienen también una vertiente teológica, religiosa, organizativa y movimientista de híbridas raíces cristianas populares o es una simple secularización de esas vertientes? ¿Cuáles son esos vínculos con los trabajos de sociólogos, historiadores y filósofos que ven en la referencia al pueblo y la os pobres significantes cristianos de fuerte raigambre antiliberal?

Estas son, a modo de ejemplo y con carácter no excluyente, algunas de las principales preguntas presentes en los trabajos que publicamos. Los objetivos fueron, primero debatir y, luego, difundir los trabajos que permitan responder a los interrogantes planteados mediante estudios de caso o comparativos que fundamenten empíricamente tales respuestas y contribuyan así a la renovación de un debate teórico-social frente a la persistente problemática de la pobreza y el cristianismo en la región.

Dos grandes tipos de aproximaciones deben tenerse en cuenta: las que surgen de profundizar en paradigmas teóricos-metodológicos sobre la relación sociedad-cultura-religión y la que apuntará a profundizar en las diversas memorias históricas y sociales cristianas hoy presentes. Las unidades de análisis serán tanto las personas como las familias cristianas donde se tendrán en cuenta las historias de vida, así como los grupos y comunidades organizadas.

Ives Solís en su texto sobre el proceso de canonización de un obispo, Luis María Martínez Rodríguez, como beato y en "camino a la santidad" trata de analizar las relaciones entre una iglesia local –la mexicana–, el Estado del Vaticano y cuáles son los conflictos sociales analizados de la época del obispo y la forma en la cual se relacionan con la actualidad.

El autor ve allí nuevos desafíos metodológicos para una historia del tiempo presente al indagar en el proceso de "como se hace un santo". Él tuvo la posibilidad de tener acceso "fortuito" al archivo secreto del Vaticano de esa época de "guerra cristera" que estuvo disponible, no por el paso del tiempo, sino para estudiar los vínculos entre nazismo y el Vaticano. Esto le permite comprender actualmente los imaginarios católicos dominantes a partir de entender quienes promulgan y promueven las causas hoy en México y en Roma, más preocupados por el "tiempo presente" y el tipo de "santo" a proclamar que en los documentos históricos.

El trabajo de Eloy Mosqueda Tapia titulado "La iglesia autóctona y las desigualdades sociales en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1975-2007" indaga sobre aquello que caracteriza "la reducción de la desigualdad social en la Iglesia Católica" a través de la inclusión de campesinos indígenas pobres en la administración del poder religioso. La historia del tiempo presente tiene un papel central en la utilización de la memoria por los agentes de pastoral y los campesinos indígenas tseltales para democratizar los bienes religiosos.

Para comprender a los actores estudiados utiliza métodos cualitativos como son las entrevistas, historias de vida y observación participante, enriqueciendo de este modo la historia del mundo de los pobres. Además, analiza los conflictos y dinámicas entre lo global y lo local, la centralización y la autonomía, el poder monopolizador y los poderes plurales que producen hechos múltiples donde la memoria puede ser utilizada tanto para restaurar como para emancipar.

Eduardo Gusmão de Cuadros trabaja el tema: "Memória, Mito e História: a construção de uma tradição hagiográfica no Brasil". Este artículo es el que más aporta "cuidados" epistemológicos para realizar una historia del tiempo presente que desea aproximarse al mundo de las creencias y prácticas de los "pueblos simples" recordando las dificultades del "recuerdo", de lo "reconstruido por la memoria", de lo que se habla y se escribe o relata sobre lo sagrado y las vivencias religiosas. La hermenéutica del y sobre el cientista social debe ser un tema central al intentar interpretar y comprender esos diversos y múltiples mundos populares. Además de mencionar las discusiones sobre los vínculos entre historias y memorias insiste en no perder de vista las maneras sociales de recordar en el marco de relaciones sociales establecidas que permiten hegemonías, resistencias y negociaciones varias.

La historia del sacerdote Pelagio en Brasil, considerado como personaje –memoria, fuente de devociones y rezos– le permite trabajar cómo una biografía individual se va transformando en hagiografía colectiva en la que se hace muy difícil separar ritos, mitos y doctrinas. En este trabajo vemos la forma en la cual se construye, en una insti-

tución como es la Iglesia Católica, a un Santo desde las creencias y santidades populares.

El aporte de Emilce Cuda consiste en ser el único trabajo realizado por una teóloga egresada de una institución universitaria reconocida. No estamos habituados a este tipo de perspectivas en las ciencias sociales, y por eso es necesario tener algunas precauciones epistemológicas.

Lo central de este estudio es comprender desde una perspectiva teológica que recurre tanto a cientistas sociales reconocidos –Tilly, Laclau, Ranciere–, como a teólogos –Metz, Gutiérrez, Sobrino– el vínculo en la vida cotidiana entre los "populismos políticos realmente existentes" en América Latina y el Caribe y la religiosidad cristiana masiva que impregna a este continente caracterizado como "creyente y explotado". Para ello insiste en abandonar categorías binarias –mayoritariamente coloniales– que impiden profundizar una comprensión desde los pobres de América Latina y enfatizan las categorías diferenciales que quitan o ignoran o invisibilizan identidades populares.

Para la autora, la lógica de lo sagrado –como lo absolutamente otro– no margina lo diferente, "por el contrario crea un espacio místico para escuchar otros y otras que pueden ser utilizadas para nuevas categorías en una sociedad democrática". Y nos recuerda que a lo otro no se llega "por la lógica de la razón sino por medios negativos: el silencio, la oscuridad presente en la penumbra de la bóveda gótica; el vacio del desierto, la plaza o el sepulcro; los himnos negativos".

El artículo muestra "la lógica de la equivalencia en las democracias populistas como método de enumeración de lo diferente a partir del significante vacío" y analiza el proceso "del mito igualitario a la historia de la libertad, a partir de la palabra de lo otro como narración de la diferencia" para finalizar diciendo que "cualquier articulación discursiva, solo será posible si incluye todas la voces".

El trabajo de Amilcar Carpio Pérez lleva como titulo "Exvotos: una ventana para estudiar el presente". A partir de un minucioso y amplio estudio de los exvotos de migrantes mexicanos, su investigación busca "observar el presente desde lo religioso". Esa indagación es –para el autor– una de las caras poco estudiadas del fenómeno migratorio actual.

Un análisis en el tiempo y en profundidad de los exvotos le permite "destacar los miedos, deseos y sueños que padecen los migrantes. Eco de las preocupaciones de la época y de una región". Trabajando a diversos autores, nos muestra que el exvoto es expresión de una necesidad vital de seguridad y de sanación que se pierde en la larga duración –central para un estudio del tiempo presente– y al mismo tiempo, es expresión de una necesidad religiosa, de una manera de religiosidad popular.

El autor también analiza el exvoto como imagen. Como historiador le sirve de fuente para la comprensión histórica, dado que muestra el ordenamiento social del pasado y sobre todo, las formas de pensar del individuo que realiza ese acto social, religioso e imaginario.

Teniendo a la persona que realiza el exvoto como alguien racional, activo, emotivo y con intereses específicos, analiza la negociación que necesariamente se debe dar entre el creyente y la autoridad especializada, mostrando que unos y otros se necesitan mutuamente y no solo en una relación de dominación sino también de complementación.

El artículo de Marcos Carbonelli titulado "Liderazgos evangélicos y trayectorias políticas en contextos de pobreza. Estudio de caso de la comunidad pentecostal 'La Hermosa del barrio El Ceibo', Buenos Aires" permite profundizar, a través de la metodología de casos, los sentidos que se conjugan en un esquema triádico de confianza política entre las autoridades municipales, los habitantes y un pastor evangélico con un claro liderazgo pastoral, lo que permite reducir la frontera político-religiosa y crear espacios identitarios de refugio e inclusive de prosperidad económica en una comunidad marginada.

El autor visibiliza de esta manera la trama socio-religiosa que permite delinear una modalidad de representación sustitutiva y claramente diferenciada, adecuada a los códigos propios de la comunidad, ante la falta de legitimidad de las mediaciones políticas tradicionales. En el estudio de caso del barrio El Ceibo se identifican los principales rasgos de la participación política de las agencias religiosas, sus dinámicas de adaptación y reproducción en el medio partidario, sus potencialidades y puntos de incertidumbre.

Dadas las transformaciones de los últimos veinte años, esta propuesta del autor sobre la historia del tiempo presente nos permite analizar las transformaciones en la construcción de redes sociales de carácter extendido que generan cambios en las formas tradicionales de representación a la búsqueda posmileniarista de la prosperidad económica y el poder terrenal.

Una pluralidad de miradas, así como las claras diferencias teológico-pastorales dentro de la Iglesia Católica, son analizadas a profundidad por Aldo Ameigeiras en su artículo; "Pueblo Santo o Pueblo Justo: alternativas teológico-pastorales en una Diócesis del Gran Buenos Aires". El autor hace alusión al pluralismo interno existente en el catolicismo y sus implicaciones en la vida de la institución, misma que es desafiada en cuanto debe optar por "renunciar a unificar la variedad y multiplicidad" o apoyar "el crecimiento del pluralismo como formas de organización interna".

A partir de un acercamiento a una Diócesis católica de la Argentina, el autor toma conocimiento de la singularidad de los acentos

característicos que los sujetos manifiestan en sus distintos posicionamientos teológicos y pastorales. Recupera la experiencia realizada y adquiere un compromiso teórico metodológico al conocer el punto de vista y comprender el sentido que los actores otorgan a la realidad desde la particularidad de sus distintos posicionamientos en el escenario social. Esto lo realiza a través del desarrollo de una metodología cualitativa que implica tanto una observación participante y entrevistas exploratorias con religiosos e integrantes de las comunidades cristianas en los ámbitos barriales como entrevistas en profundidad y grupales a los actores directamente involucrados.

Ameigeiras esboza que el acento de un "Pueblo Santo" se contrapone al de "Pueblo Justo", donde si bien los dos despliegan una fuerte inserción en sectores lo hacen desde planteamientos teológicos-pastorales distintos. En el primero es clara su identificación con una "teología de la cultura", con una fuerte revalorización del catolicismo popular y una devoción mariana en el marco general de la cultura de los sectores populares; acompaña al pueblo pobre sin que ello suponga asumir roles de liderazgo. En el Pueblo Justo, se asume como fundamental la opción por los pobres comprometida con la búsqueda de la justicia, la dignidad y la liberación en el marco de una atención especial por los "débiles y excluidos"; como un eje vertebrador de su práctica pastoral y con un modelo de Iglesia "horizontal", menos vertical y clerical. Se afinca en la Teología de la Liberación y la experiencia del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Un tercer acento, Comunión y Participación, considera que optar por los pobres es "hacer cosas por los pobres", ayuda social, limosnas, pero nada vinculado con una transformación.

Estos "acentos" reproducen, en el ámbito local de una Diócesis, posicionamientos existentes en el catolicismo argentino en el tiempo presente así como tensiones y conflictos en el marco de una puja teológica-pastorales que se traducen en miradas, planteamientos y prácticas diferentes.

El trabajo, "Ética cristiana y justicia social: pasado y presente de la comunidad reflexiva en el caso de las comunidades campesinas en Guatemala, 1929-1979" de Dennis Valvert parte de un ensayo de interpretación sobre la constitución de la conciencia crítica dentro de las comunidades cristiano campesinas en Guatemala. Presenta valiosos conceptos en la producción social y teológica actual, dentro de una especial tradición sociocultural donde los modelos cobran vida. Dialoga con otros artículos de este libro de historia del tiempo presente en el mundo de los pobres en el actual contexto de la globalización a través del desarrollo de algunos supuestos teóricos emanados de la filosofía política y permite, desde los conceptos de comunitarismo y justicia en

el pueblo judío y las primeras comunidades cristianas, comprender cómo las comunidades campesinas e indígenas en Guatemala viven estos principios frente a un realidad de fracaso neoliberal.

El autor plantea que el movimiento indígena nació "con la ruptura de la costumbre, se caracterizó por su apertura a la sociedad global y constituyó un poderoso motor de aculturación, que lejos de representar una pérdida identitaria, transformó y reforzó algunas manifestaciones simbólicas de la misma". Se da así una apropiación de las fuentes de sentido en cuanto al cooperativismo y la organización social, así como una redefinición de la idea de comunidad –cuya génesis se encuentra en la tradición misma– donde la religión se convierte en un instrumento de cambio para la organización comunitaria "en pie de igualdad frente a la sociedad global".

Valvert muestra como en Guatemala años antes de la aparición de la Teología de la Liberación como "reflexión de la praxis", las preocupaciones de estos grupos –al igual que en otros países de Latinoamérica y el Caribe– se encontraban en la práctica de las comunidades del movimiento indígena. Ellos comprendieron "la religión como un instrumento de transformación, una vía para que los más necesitados recuperaran la dignidad y mejoraran sus condiciones de vida. [...] su sensibilidad fue un producto autóctono, fruto de la propia realidad".

Al abordar un periodo tan largo, 1929-1979, lo presenta con características semejantes que generan el riesgo de un análisis que puede ser visto como anacrónico y que llevaría a la necesidad de profundizar sobre los acentos y tensiones que diferencian los movimientos descritos.

María Soledad Catoggio en su artículo: "Católicos en el mundo de los pobres: imaginarios y sentidos frente a la situación represiva durante la última dictadura militar argentina, 1976-1983" explora las modalidades de vigilancia y represión que experimentaron los diversos catolicismos presentes en el mundo de los pobres. Dentro de múltiples opciones prácticas, analiza como el aparato represivo –en situaciones precisas con complicidad eclesiástica– plantea el criterio para definir su "condición subversiva".

Realiza un análisis, a la búsqueda de una homologación instalada tanto en el imaginario social como en la literatura académica, donde los significados y sentidos construidos en torno a la situación represiva de la dictadura militar –que, como otras, puede ser calificada de cívico-militar-religiosa– permiten a los protagonistas incorporar esta experiencia como un marcador identitario de su compromiso con el mundo de los pobres, convirtiéndolos en modelo para la acción de nuevas generaciones que, identificadas con aquellas experiencias, buscan dotar de sentido a las experiencias vividas antes y ahora entre los sectores populares.

Imelda Vega-Centeno analiza, a través de los testimonios de los artesanos restauradores y de los propios fieles, la relación entre la imagen-objeto de culto y los creyentes en "¡Mi pierna, mi pierna izquierda me duele! Experiencia religiosa en el proceso de restauración de la imagen del *Taytacha* Temblores, Cuzco, 2005". Estudia e interpreta las experiencias que se dan en la estrecha relación entre la imagen y la experiencia de relación con el Cristo andino, vivo y símbolo de perdón. Y la fe-confianza que la población atribuye al Señor de los Temblores a una intervención decisiva es central en el análisis y rescate de la memoria en la historia del tiempo presente. Por ello el testimonio de los restauradores –creyentes y profesionistas– es fundamental en este paso de ausencia/presencia ya que tienen en sus manos al sujeto de la fe de los cuzqueños que debe salir de la Catedral por un par de meses.

La autora nos presenta que el culto al Señor de los Temblores "no solo es *central* en la vida política y social del Cuzco, es uno de los *ejes identitarios* más fuertes en su compleja sociedad estamental, y además es un *culto Crístico,* anclado en temas teológicos fundamentales como el perdón, la misericordia y la justicia, que vienen de la primera evangelización y de la experiencia cotidiana de los oprimidos, de las necesidades de creencia del pueblo cuzqueño promedio". Este pueblo mestizo desarrolla una alternativa frente a un mundo globalizador y presenta "cada uno a su manera, estrategias de supervivencia, modos de hacer vivible lo invivible de la represión; el *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, que se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor".

En un espacio ajeno y lejano a la jerarquía católica analiza las religiones andinas –espacios "del pueblo creyente"– que comunican contenidos y sentidos donde se re-trabaja el mensaje cristiano desde los códigos culturales indígenas.

En los trabajos mencionados, la historia del tiempo presente como el tiempo que uno vive, es tanto un periodo –el contemporáneo– como una manera de investigar, que confronta hechos y representaciones con nuevas fuentes de información, más prolífica y segmentada y que se relaciona con los actores y su memoria. Las personas, las familias y los grupos recobran la "individualidad" y se rehabilitan y analizan otras perspectivas donde se destacan las historia de género, de la vida privada, de grupos étnicos, etcétera. En el plano metodológico, se requiere la utilización de nuevas fuentes: las personas que al ser sujetos todavía vivos no se dejan "atrapar" en ninguna clasificación previa y están abiertas a lo imprevisible; la voluntad de hacer entrar la larga duración en el presente, la utilización de una perspectiva comparada y pluridis-

ciplinaria así como el tener en cuenta mecanismos de representación e imaginarios dominantes. Construye así, a través de nuevas formas de analizar, estudiar y comprender que lleven a la creación de nuevas categorías una historia menos dogmática y más abierta a los interrogantes que todo presente contiene. Permite, asimismo, combinar relato con acontecimiento, actor con estructura, comprensión con explicación.

En las concepciones cristianas investigadas, la "eternidad" se concibe no como la ausencia de tiempo sino como "tiempo infinito". El "ya pero todavía no" muestra el tiempo presente, una continuidad de la larga duración y parte de aquello que va a venir, de aquello que todavía no se ha cumplido. La utopía de la promesa de liberación y emancipación en los grupos analizados es toda una hermenéutica que permite "jugarse" en el tiempo presente, "dar la vida para seguir en medio de su pueblo", sintiéndose protagonista de uno de los tantos "caminos, verdades y luces y, al mismo tiempo, criticar ese tiempo presente en nombre del tiempo que va a llegar...". Esta perspectiva no debe olvidarse en los múltiples compromisos intransigentes e integrales – de todo tipo ideológico– que se han vivido y se viven en América Latina donde el hoy, el ahora, el avenir, el ayer y la larga memoria forman parte de esta concepción cristiana del tiempo.

La historia del tiempo presente contribuye a una metodología que combina los aportes de varias disciplinas como son la antropología, la sociología, la psicología, la ciencia política y, por supuesto, la historia, a la búsqueda de analizar los principales problemas, temas de debate y nuevas preguntas desde la realidad cotidiana de los sectores populares. Combina diversos tipos de fuentes (documentos, textos orales, imágenes, fotos, apuntes de la observación participante, análisis de archivos, descripciones densas, relevamiento de símbolos, etcétera) que deben ser sumados a los estudios de subjetividades, valores, representaciones, e imaginarios allí presentes.

Varios artículos profundizan en la memoria. Los "clásicos" citados son varios. Nos debemos, en América Latina y el Caribe, una revisita a "nuestros clásicos" y sus maneras de comprender y analizar las creencias, los sagrados y las instituciones religiosas. Una sociología e historia de las memorias son, también, una asignatura pendiente. Debemos recordar que la memoria colectiva está construida y tejida en una sociedad como una especie de corriente de pensamiento sin anclaje derivado de un grupo concreto. La memoria colectiva se distingue de la memoria histórica, en el sentido que la primera se interesa a las modalidades de existencia del pasado en el presente y la memoria histórica va del presente hacia el pasado. Debemos insistir –al menos en nuestra modernidad latinoamericana y caribeña– que la memoria religiosa (en sus variadas expresiones) es la memoria colectiva más

significativa en el mundo de los pobres; los cristianismos son, así, factores de innovación en la seguridad de la continuidad para la gran mayoría de creyentes que habitan en nuestras sociedades.

En un momento de una presencia cristiana que se reestructura en nuestras sociedades –un cristianismo destinsitucionalizado y sin iglesia se codea con una cultura e imaginario social, de emociones, emprendimientos y comunitarismos varios, plenos de imágenes y de creencias junto a una menor y mas disciplinada institucionalidad que sigue siendo reclamada por el Estado y los movimientos sociales– la memoria (las memorias) se hace también religión en la medida que relaciona, liga, une, crean linajes de larga duración, se nutre de un elemento de creencia, de búsqueda espiritual y de experiencia emocional de lo sagrado. He aquí un elemento que debemos introducir en nuestros conceptos, categorías y paradigmas para comprender lo extraordinario y lo cotidiano del fenómeno cristiano hoy en el continente.

Este libro es un intento de comenzar a dar respuestas a esas numerosas preguntas y de comenzar a conceptualizarlas desde un tiempo presente que se historiza, se hace memorias y se convierte en utopías y esperanzas. Historias, memorias, tiempos presentes y promesas mesiánicas no se contraponen como ciertos especialistas tratan de imponer, sino forman parte de un mismo proceso que alimenta a unos y otros. Secularizaciones, modernidades, religiones y globalizaciones múltiples están interpenetradas y relacionadas, descentrándose unas de las otras, nutriendo hoy tanto el espacio público como privado, los sueños y los mundos de la vida, las sociabilidades como las subjetividades.

Por último, queremos agradecer a todos y todas las personas que permitieron que este libro esté en sus manos. a Imelda Vega-Centeno y Robert Wright del CEHILA y Alberto Cimadamore y Hans Offerdal de CLACSO-CROP por el tiempo y decisión de sumar esfuerzos institucionales. A los autores que hicieron el esfuerzo de escribir, presentar y corregir sus trabajos, a los que trabajaron en su lectura y aprobación, a los correctores, editores y evaluadores, a los administrativos que tuvieron la paciencia de seguirnos día a día, al CEHILA y a CLACSO-CROP que con su compromiso en y para América Latina y el Caribe colaboraron financieramente en todo el proceso de elaboración y que con sus aportes críticos, solidarios y generosos contribuyen a vivir mas plenamente en el hoy, "tiempo de promesa y de esperanzas".

Mil gracias a todos ustedes.

Elizabeth Judd (México)
Fortunato Mallimaci (Argentina)

Yves Solis*

¿SANTO CONSPIRADOR U HOMBRE DE PAZ Y CARIDAD?

EL FABULOSO DESTINO DE LUIS MARÍA GONZAGA MARTÍNEZ, SIERVO DE DIOS

TRAS EL *NIHIL OBSTAT*[1] del 16 de julio de 1983, para iniciar el proceso de canonización del actual Siervo de Dios, Luis María Martínez Rodríguez, arzobispo primado de México de 1937 a 1956, se abrió en 1985 su proceso de canonización. El papel del arzobispo es indudable en el desarrollo de la Iglesia Católica mexicana del mundo posrevolucionario.

En mi tesis doctoral, planteé el papel clave que desempeñó el prelado en la creación de un *Modus Vivendi* real. En el caso de México, la constitución de 1917, negó la existencia legal de la Iglesia. La aplicación radical de la constitución por el presidente Calles en 1925, provocó una guerra civil, conocida como la Cristiada (1926-1929). En 1929, durante la presidencia interina de Portes Gil, la Iglesia y el Estado llegaron a una serie de acuerdos, conocidos como acuerdos religiosos, que debían permitir una tolerancia entre las dos instituciones. A este se le conoce como *Modus Vivendi*. Sin embargo, a los dos meses de esos acuerdos reinició la persecución religiosa, y no fue hasta 1938

* Doctor en Ciencias Sociales por la Université Jean Moulin Lyon 3. Coordinador Académico de la Prepa Ibero de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Miembro de CEHILA México. Coordinador de CEHILA.net a nivel continental.

1 Documento emitido por la Santa Sede que permite seguir con el proceso de canonización al no encontrar ninguna causa grave que impida el proceso.

que se llegó a un verdadero acuerdo, el *Modus Vivendi* real, promovido por Luis María Gonzaga Martínez. De hecho, en 2003 el defensor de la Causa Pedro Fernández Rodríguez, insistió en la *Biografía de un hombre providencial, Mons. Luis María Martínez* que gracias a la consulta de los archivos de México, Morelia, de la Diócesis de Chilapa, del Archivo de la Nación y del Archivo Secreto Vaticano, se pudo comprobar la acción santa del arzobispo durante este periodo.

En 2006, el Archivo Secreto Vaticano fue abierto a los investigadores. En este archivo se encontraban documentos sobre la organización fundada por el Siervo de Dios, Luis María Martínez, la "U". Obra patriota, caritativa y social según el postulador, obra de carácter político que tenía como fin último la destrucción del estado mexicano gracias a la manipulación y la infiltración de sus miembros de acuerdo a los archivos encontrados en Roma. Se trata de un futuro Santo que logró atraer a la vez a fieles católicos tanto de extractos humildes como de la elite.

Nos encontramos en un momento privilegiado para poder entender el proceso de "hacer un santo", ya que Luis María Gonzaga Martínez, al ser Siervo de Dios se encuentra en la actualidad en el paso para lograr ser beato, categoría que a su vez en caso de ser ratificado por Roma marcaría el paso previo a la santidad. Es también una gran oportunidad para un acercamiento metodológico de la historia del tiempo presente ya que la apertura paulatina del Archivo Secreto para el periodo del pontificado de Pio XI ha sido en gran parte posible gracias a presiones políticas y cuestionamientos contemporáneos sobre el papel jugado por la Iglesia Católica durante el periodo de entre guerra y su relación con los regímenes totalitarios, en particular el régimen fascista y Nazi.

Para poder entender mejor este proceso, veremos primero el proceso de postulación y quienes apoyaron el proceso de Luis María Martínez mostrando cómo la figura de Luis María Gonzaga Martínez representa una figura emblemática para la jerarquía católica mexicana actual y que provoca empatía con los más marginados del pueblo creyente. En un segundo momento presentaremos las discrepancias entre los propuestos por el postulador y el material a disposición de los investigadores desde el 2006. Finalmente explicaremos cómo la apertura de nuevos archivos constituye para los historiadores una verdadera historia del tiempo presente y permite ver el carácter providencial de Luis María Matínez quien en caso de llegar a ser santo lo sería tanto para los pobres como para las elites.

EL PROCESO DE POSTULACIÓN

El proceso de canonización es un proceso largo que cuenta con varias etapas que permiten pasar de ser un hijo de Dios a un Santo de Dios. El caso mexicano es de sumo interés puesto que la primera década

del siglo XX se ha caracterizado por la llegada a los altares de varios miembros de la grey católica, y en particular de los mártires cristeros. Como lo muestra muy bien Iliana Moreno Téllez, estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y miembro de CEHILA México, este proceso de canonización de 25 mártires católicos en el año 2000 y 13 en el 2005, no es exclusivo de México (Moreno Téllez y Carpio Pérez, 2011). Procesos grupales de reconocimiento de mártires se han dado en Corea (101 mártires), en las Filipinas (17 mártires), en Vietnam (117 mártires), en China (20 mártires) y en España (498 mártires) (Moreno Téllez, 2008). En el caso mexicano, el primer santo fue un santo novohispano, San Felipe de Jesús. Después de eso, dos mártires mexicanas durante la Guerra Civil Española fueron elevadas a la santidad. En el 2000, a parte de los 25 mártires, fueron canonizados también dos fundadores de órdenes religiosas. En 2002, se dio la controvertida santificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin[2]; en 2005, los nuevos 13 mártires; y en 2006, Rafael Guízar y Valencia, obispo de Veracruz, fue elevado a los altares (Báez-Jorge, 2006). Cabe destacar que la figura de Juan Diego Cuauhtlatoatzin, a pesar de haber sido promovida tras una búsqueda de santidad histórica, responde también a una reconciliación de un sector de la iglesia con el mundo indígena. La figura de Rafael Guizar y Valencia marca un primer proceso de reconciliar a una jerarquía católica mexicana vista como alejada de las problemáticas del pueblo creyente y de los sectores más desfavorecidos del mundo católico. En esta misma línea se encuentra la figura de Luis María Martínez. Cabe resaltar que de los 45 santos mexicanos, 42 fueron santificados en la primera década del siglo XX, mientras que procesos de santificación del mundo novohispano, que llevan varios siglos, siguen sin tener perennidad (Rubial García, 1999). ¿Qué permite entonces explicar el éxito que tienen los santos contemporáneos? En el contexto latinoamericano, puesto que existían más de 10 santos latinoamericanos antes de 2000 (Carpio Pérez, 2009). La cuestión que surge entonces es no tanto la validez de la santidad del santo sino saber a qué intereses responde su proceso de santificación. No podemos decir que el mártir cristero fuera más mártir que el mártir novohispano, sino la espinosa problemática de quienes promulgan y promueven las causas, tanto en México como en la Santa Sede[3].

---

2 La revista *Milenio*, en el número 253 del 29 de julio de 2002, insistía notablemente en esta canonización como una estrategia para reforzar el guadalupanismo y revitalizar el fervor popular.

3 Se pueden ver los estudios y ponencias sobre este tema de Doris Bieñko de Peralta, investigadora de la ENAH. Bienko de Peralta, Doris y Bravo Rubio, Berenice

A nivel general, los títulos que otorga la Iglesia a quienes mueren con fama de santidad son los siguientes: el venerable, el beato y el santo. La Iglesia Católica entiende por "beato" a un difunto que está gozando de Dios en el cielo, es el segundo de los tres títulos que se da a un difunto antes de ingresarlo al "panteón" de los santos. Los términos "feliz" o "bienaventurado" hacen referencia a los beatos. El "Siervo de Dios" es un hombre considerado como santo por parte de los fieles de una región, quienes, sin reconocimiento de la Iglesia, rinden al difunto un culto particular, por eso es que tanto José Guadalupe Treviño M. Sp. S. (Misionero del Santo Espíritu), biógrafo de Monseñor Martínez, en 1956, fecha de su muerte, como el postulador Pedro Fernández Rodríguez O.P. (Dominico), así como monseñor Francisco Antonio Macedo Tenllado, el vicepostulador, hacen referencias a Luis María Martínez Rodríguez como santo. Se trata también de la persona católica difunta cuya causa de canonización se ha introducido, antes de ser proclamado beato, etapa previa a la santificación. El maestro Amílcar Carpio Pérez, ha trabajado en su tesis de maestría "Exvoto y Migración, Secularización y religiosidad popular en torno a la devoción a San Cristóbal Magallanes Jara en Totatiche, Jalisco" el tema del proceso de canonización.

Explica cómo este proceso tiene que pasar por dos etapas. La primera dice: se inicia cuando la Diócesis o cualquier integrante de la feligresía en donde falleció el candidato a la canonización, pide al obispo que inicie el proceso. El obispo entonces inicia el proceso. Un postulador nombrado por la Congregación para la causa de los Santos investiga los méritos del candidato. El postulador debe defender ante un tribunal que está conformado por el obispo las cualidades del postulado (2009). En este tribunal participan testigos y peritos en teología e historia. En caso de fallo positivo el postulado es considerado Siervo de Dios, como en el caso, en la actualidad, de Luis María Martínez. Después, se inicia el proceso de la beatificación.

Si bien en 2007, la Congregación para la causa de los Santos publicó las instrucciones sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial[4] en las causas de los santos[5], continuidad de las instruccio-

---

(coord.) 2008 *De sendas, brechas y atajos: Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia).

4 Esparquial hace referencia al esparquía, la circunscripción territorial bajo la autoridad de un obispo en las Iglesias Orientales Católicas, en la Iglesia Ortodoxa y en las antiguas Iglesias Orientales. Es el equivalente a la diócesis en México.

5 Saraiva Martins, José (card.) y Di Ruberto, Michele (arz.) 2007 *Instrucción Sanctorum Mater sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las Causa de los Santos* (Roma: Congregación para las Causas de los Santos), 17 de mayo. En <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html>.

nes dadas en 2005 (Nowak, 2005), que deberá seguir en la actualidad el proceso de Luis María Martínez, el proceso iniciado en 1983 fue llevado a cabo bajo la constitución apostólica *Divinus Perfectionis Magister* dictada en Roma por Juan Pablo II en enero de 1983.

Para el Santo Padre, el camino era claro al promover esta constitución apostólica: "Entre ellos Dios elige siempre a algunos que, siguiendo más de cerca el ejemplo de Cristo, dan testimonio preclaro del reino de los cielos con el derramamiento de su sangre o con el ejercicio heroico de sus virtudes". Para el Sumo Pontífice, era fundamental dar ejemplos a la cristiandad actual. "Mientras contemplamos la vida de aquellos que han seguido fielmente a Cristo, nos sentimos incitados con mayor fuerza a buscar la ciudad futura y se nos enseña con seguridad el camino a través del cual, entre las vicisitudes del mundo, según el estado y la condición de cada uno, podemos llegar a una perfecta unión con Cristo o a la santidad" (Juan Pablo II, 1983). Por eso el Santo Padre, durante el quinto año de su pontificado decidió cambiar el proceso propio con el cual se "hacían" los beatos y los Santos. El proceso había sido fijado en el siglo XVI por Sixto V, y modificado por Urbano VIII y Benedicto XIV e incluidas en el Código de derecho canónigo de 1917. Para Juan Pablo II, las modificaciones propias a los avances de las ciencias históricas habían ya obligado a Pío XI[6] a crear la sección histórica de la Sagrada Congregación de Ritos, proceso que en 1939 rigió a las causas "históricas". En 1969, Pablo VI, viendo la urgencia de regular también las causas recientes estableció un único proceso de investigación o de recogida de las pruebas a cargo del obispo previo permiso de la Santa Sede. "¨[…] Creó dos nuevos dicasterios[7] en lugar de la Sagrada Congregación de Ritos: a uno le encomendó todo lo relativo al culto divino, y al otro el examen de la causa de los santos […]" (Juan Pablo II, 1983). Retomando este recuento histórico, Juan Pablo II indicaba que

> Después de las más recientes experiencias, nos ha parecido oportuno revisar la forma y procedimiento de instrucción de las causas y estructurar la misma Congregación para las Causas de los Santos, de tal manera que queden satisfechas las exigencias de los peritos y los deseos de nuestros hermanos en el Episcopado, quienes varias veces solicitaron la simplificación de las normas, salvaguardando naturalmente la solidez de las investigaciones en un asunto de tanta importancia. Juzgamos también, a la luz de la doctrina de la colegialidad propuesta

6 Cabe recordar aquí la experiencia de Achile Ratti como archivista.

7 Dicasterios hace referencia a la denominación genérica actual de todos los grandes organismos de la curia romana, como las congregaciones, los tribunales y los oficios.

> por el Concilio Vaticano II, que es muy conveniente que los mismos obispos estén más asociados a la Sede Apostólica en el estudio de las causas de los santos.

Fue en este contexto entonces que Juan Pablo II estableció el proceso a seguir para promover causas de beatificación. Fue bajo esta constitución que la causa de beatificación de Luis María Martínez obtuvo el *Nihil Obstat* el 16 de Julio de 1983. Esto significaba que no existiera causa de fuerza mayor que impidiera iniciar el trámite. La obtención de este coronaba un esfuerzo de más de 20 años (Fernández Rodríguez, 2004). De acuerdo al postulador de la causa, desde el 6 de noviembre de 1960, los prelados Fernando Ruíz Solórzano[8], Manuel Martín del Campo y Padilla[9], José Gabriel Anaya y Diez de Bonilla[10], Luis María Altamirano[11], Arturo Vélez[12], Manuel Pío López Estrada[13], entre otros, fueron quienes pidieron al arzobispo de México Darío Miranda abrir el proceso de Monseñor Martínez. Sin embargo no fue sino hasta el 15 de octubre de 1979 que el Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, sucesor de Darío Miranda, inició el proceso y nombró un postulador diocesano de la Causa. El 4 de mayo de 1981 se solicitó el *Nihil Obstat*. De acuerdo al mismo postulador, se trataba de una voluntad popular aún y si queda más claro que lo era principalmente por la propia jerarquía eclesiástica, ya que la arquidiócesis de México era la principal promotora de la causa. Cabe destacar que el otro

---

8 Fernando Ruíz Solórzano (1904-1969), originario de Pátzcuaro Michoacán. Sacerdote católico y arzobispo de Yucatán entre 1944 y 1969, fecha de su muerte.

9 Martín del Campo y Padilla (1904-1972), originario de Morelia, Michoacán. Sacerdote católico y arzobispo de Morelia. Había sido obispo coadjutor de León en 1946, obispo de la misma diócesis en 1948, puesto que ocupaba cuando se hizo la propuesta al cardenal Darío Miranda. Posteriormente fue arzobispo coadjutor de Morelia en 1965 y arzobispo en 1970 hasta su muerte en 1972.

10 José Gabriel Anaya y Diez de Bonilla (1895-1976), originario de Tepexpan, Estado de México, hermano del secretario del Comité Episcopal Gerardo Anaya y Diez de Bonilla. Sacerdote católico, fue nombrado obispo de Zamora en 1947, puesto que ocupó hasta su renuncia en 1967.

11 Luis María Altamirano (1887-1970), originario de San Andrés Chalchicomula, Puebla, sacerdote católico, obispo de Huajuapan de León en 1923, de Tulancingo en 1933, Arzobispo Coadjutor de Morelia en 1937 en lugar de Luis María Martínez Rodríguez, nombrado este año arzobispo de México, y en 1941 arzobispo de Morelia tras la muerte de Leopoldo Ruíz y Flores.

12 Arturo Vélez Martínez (1904-1989), originario de Atlacomulco en el Estado de México. Sacerdote mexicano, obispo de Toluca a partir de 1951 hasta su jubilación en 1979.

13 Manuel Pío López Estrada (1891-1971), originario de Jojutla, Morelos. Sacerdote católico, obispo de Tacámbaro en 1934 y de Veracruz en 1939 tras la muerte de Rafael Guízar y Valencia. En 1968 dejó su cargo episcopal.

grupo que está promoviendo la causa es la Universidad Marista, y al ser así involucra parte de fieles católicos cercanos a los maristas entre los cuales cabe destacar a los Ex alumnos del Centro Universitario México (CUM)[14]. El postulador insiste ampliamente en el sufrimiento de Luis María Gonzaga Martínez Rodríguez al hacer notar las dificultades que sufrió al ser huérfano de padre, al ser acogido por sus tíos ya que su madre no podía mantenerlo a raíz de la perdida de su esposo, Rosendo Martínez. Se hizo cargo de la viuda y del Joven Luis María Martínez su tío Casimiro, quien falleció cuando el joven Martínez Rodríguez tenía 7 años (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004).

Hay un fuerte interés político en este proceso. Entre las justificaciones para promover este proceso de canonización estaba el trasfondo del CELAM de Puebla[15]. Para el cardenal Corripio se trataba con Luis María Martínez de "un celoso y sabio arzobispo que supo gobernar la Iglesia perseguida, como actualmente lo es en muchas naciones, no sólo de América Latina, sino del mundo entero" (Ahumada, 1981). El 16 de julio de 1983 se obtuvo el *Nihil Obstat*, y el proceso diocesano de canonización se abrió el 7 de mayo de 1985. Por lo tanto, se respetaron los tres puntos de la reforma de Juan Pablo II: la investigación que han de realizar los obispos, la participación de la Sagrada Congregación para la Causa de los Santos y el respeto al modo de proceder. Si bien "compete a los obispos diocesanos y de más jerarquías equiparadas en derecho, dentro de los límites de su jurisdicción, sea de oficio, sea a instancias de fieles o de grupos legítimamente consti-

---

14 Cabe destacar que el CUM fue fundado en 1946 a partir del Colegio Francés Morelos (fundado en 1918), tiene en México una excelente fama académica. Entre sus egresados más famosos están Octavio Paz, Placido Domínguez, Carlos Fuentes, el ex rector de la UNAM Juan Ramón de la Fuente y políticos mexicanos de primer plano como Roberto Madrazo, Porfirio Muñoz Ledo, José Francisco Ruiz Massieu, etc.

15 El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) busca la unión de los prelados de América Latina y estudiar los problemas de interés común en América Latina. En Puebla en 1979, se reunieron los obispos latinoamericanos junto con el recién electo papa, Juan Pablo II. Entre otros, se trataron los temas de la evangelización y la difícil cuestión de la teología de la liberación, ofreciendo una preocupación hacia los pobres y reafirmando la fidelidad exigente hacia la Iglesia, condenando el recurso marxista por parte de los católicos. En su discurso inaugural, Juan Pablo II insistía en efecto sobre la importancia que había tenido Medellín y la necesidad de realizar ajustes en las interpretaciones realizadas en esta época. "En estos diez años, cuánto camino ha hecho la humanidad, y con la humanidad y a su servicio, cuánto camino ha hecho la Iglesia. Esta III Conferencia no puede desconocer esta realidad. Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición". El documento de Puebla puede consultarse en línea. En <http://www.uca.edu.ar/esp/sec-pec/esp/docs-celam/pdf/puebla.pdf>.

tuidos o de sus procuradores, el derecho a investigar sobre la vida, virtudes o martirio y fama de santidad o martirio, milagros atribuidos, y, si se considera necesario, el antiguo culto al Siervo de Dios, cuya canonización se pide" (Juan Pablo II, 1983).

En este caso, es muy interesante ver como formalmente se respetaron los diferentes pasos propios a la investigación hecha en la diócesis.

> 1º El postulador de la causa, nombrado legítimamente por el actor, recogerá una detallada información sobre la vida del Siervo de Dios, y se informará al mismo tiempo sobre las razones que parecen favorecer la promoción de la causa de canonización.
> 2º Procure el obispo que sean examinados por censores teólogos los escritos publicados por el Siervo de Dios.
> 3º Si no se encontrara en dichos escritos nada contrario a la fe y a las buenas costumbres, ordene el obispo a personas idóneas para este cometido examinar los demás escritos inéditos (cartas, diarios, etc.) y todos los documentos que de alguna manera hagan referencia a la causa. Estas personas, después de haber realizado fielmente su trabajo, hagan una relación de las investigaciones llevadas a cabo.
> 4º Si con lo hecho según las normas anteriores, el obispo juzga prudente que se puede seguir adelante, procure que se interroguen los testigos presentados por el postulador y otros debidamente convocados por oficio.
> Si urge realmente el examen de los testigos para no perder pruebas, interróguese a los mismos aunque no se haya realizado una investigación completa de los documentos.
> 5º Hágase por separado el examen de los milagros atribuidos y el examen de las virtudes o del martirio.
> 6º Una vez realizadas las investigaciones, envíese la relación de todas las actas por duplicado a la Sagrada Congregación, junto con un ejemplar de los libros del Siervo de Dios examinados por los censores teólogos, y con su juicio.
> Añada además el obispo una declaración sobre la observancia de los decretos de Urbano VIII en relación al no culto.

En este proceso, ninguno de los documentos o testigos desmintió lo encontrado por el postulador. Básicamente, él se basa en 5 elementos para apoyar la causa: la importancia de su vida interior, su acción como formador de seminaristas, su aportación como director espiritual, en particular su acción con San Rafael Guízar y Valencia y la Sierva de Dios María Angélica Álvarez Icaza y la Venerable Sra. Concepción Cabrera viuda de Armida, su papel como obispo y arzobispo, su aportación a la espiritualidad en Iberoamérica y su acción en el terreno social, con la fundación de la "U" o "Unión de Católicos Mexicanos", tema de la presente reflexión, puesto que al presentarse la Asociación el postulador condena cualquier crítica hacia la "U" al

englobarlo en los chismes realizados hacía el prelado michoacano. El hecho de que ninguno de los documentos encontrados en México, hasta el AGN, puede hablar de una investigación parcialmente realizada o al contrario del éxito obtenido por la asociación reservada que era la “U”, como lo veremos más adelante, pero que claramente muestran una discrepancia entre lo argumentado por el postulador y los documentos sometidos a Pío XI[16].

Sin embargo, basado en las pruebas aportadas por la investigación diocesana, la sagrada congregación para la causas de los Santos lleva un proceso propio. Con la reforma de Juan Pablo II en efecto, sus competencias fueron reafirmadas. Las instrucciones fueron reafirmadas en 2007, a petición de Benedicto XVI en el documento Sanctorum Mater, instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos, al cual ya hicimos referencia[17]. Se insistía en la sencillez y generosidad de Luis María Martínez para con la gente humilde, haciendo notar de que desde su infancia no soló trataba con los favorecidos, sino también a las sirvientas (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004).

El proceso diocesano se clausuró el 9 de febrero de 1994 y se validó el 13 de enero de 1995. El 11 de septiembre de 2001 el Cardenal Norberto Rivera, quien fue el actor de la Causa de Canonización al ser el sucesor del Cardenal Ernesto Corripio Ahumada en la arquidiócesis de México, presentó al dominico Pedro Fernández Rodríguez como postulador. El 31 de octubre de 2001, la Congregación por la Causa de los Santos en Roma lo ratificó en esta labor. La causa está siendo estudiada en Roma y el relator de la *Positio*[18] es José Luis Gutiérrez Gómez[19] del Opus Dei. Este dato, no es menor. Recordemos que el Opus Dei, ha logrado la Santificación de su fundador en un tiempo record de 22 años. En este momento, este postulador se hace cargo de todos los procesos mexicanos.

En el proceso participan el subsecretario de la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos, el relator asignado, un colaborador externo, en caso de así requerirlo, unos peritos en la materia, consultores teólogos, un promotor de la fe, y un congreso especial, y los cardenales y obispos.

---

16 “Messico Circa un’Associazione Catollica segreta” (1922).

17 El documento completo se encuentra disponible en internet en idioma español. En <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html>.

18 La *positio* es el conjunto de documentos sobre la vida y virtudes del Siervo de Dios.

19 José Luis Gutiérrez Gómez es ex relator de la congregación de las causas de los Santos en Roma.

Para aclarar el proceso en el cual se encuentra actualmente Luis Maria Gonzaga Martínez y Rodríguez, proponemos incluir un breve esquema.

Tabla 1

Etapas del proceso de canonización en la Iglesia Católica

Distinción	Características principales
Santo	Sus reliquias son objeto de culto público y de peregrinación. Tras haber sido beato se inició un proceso para establecer su santidad, basado en particular en los éxitos de la intercesión del Beato. Al haberse comprobado la Santidad del Beato, a través de sus acciones heroicas o su martirio y los ya confirmados milagros y obras se procede a la canonización.
Beato	Sus reliquias son objeto de culto público y de peregrinación. Su caso ha sido estudiado y un dictamen ha sido emitido reconociendo su fama de santidad. Para llegar a esta etapa se tiene que dar comienzo al procedimiento propiamente dicho, ordenando que se recojan las pruebas documentales de la causa. Si no aparecen obstáculos insuperables, se procederá al interrogatorio de los testigos y, finalmente, a clausurar el procedimiento instructorio y a enviar las actas a la Congregación, donde tendrá lugar la fase romana de la causa, o sea la fase de estudio y de juicio definitivo acerca de la misma. (En este proceso romano se encuentra actualmente la causa de Luis María Martínez).
Venerable	Establecimiento durante el proceso de beatificación que el Siervo de Dios ha tenido una vida conforme al evangelio y el Papa por tanto declara sus "virtudes heroicas". No hay culto público.
Siervo de Dios	Establecimiento de la fama de santidad o de martirio y de gracias y favores. En caso de que nada impida el inicio de la Causa se extiende el *Nihil Obstat. Luis María Martínez es, en la actualidad, Siervo de Dios.* No hay culto público. Sus restos mortales pueden ser trasladados para estudio o preparación del culto público (en caso de que llegue a ser beato).

Para apoyar este proceso, varias iniciativas han visto el día. El postulador subió a *Facebook*[20] el perfil de Luis María Martínez y Rodríguez, subiendo entre otras ligas al arzobispado de México, o a archivos MP3 e imágenes[21]. En este sitio explica el estatus de la canonización del Siervo de Dios Luis María Martínez: "Actualmente se trabaja en Roma en la redacción del estudio en orden a probar la heroicidad de sus virtudes heroicas y poder proceder a su beatificación y posterior canonización, una vez que se hayan producido los milagros necesarios" (Fernández Rodríguez, 2006). Cabe destacar también la utilización de

20 Facebook es un espacio de red social virtual muy popular entre diversos sectores de la población, incluyendo un gran porcentaje de jóvenes y adultos jóvenes.

21 El éxito de esta iniciativa es reducido aunque que va en aumento. En junio de 2009 el perfil solamente tenía 31 *fans,* mientras que en agosto de 2011 ya cuenta con 123 *fans* y 210 en 2013.

Wikipedia, con una liga al sitio oficial de la Causa, auspiciado en el sitio de la Arquidiócesis Primada de México. Una fundación social inspirada en la doctrina social de la Iglesia, lleva el nombre del arzobispo. En mayo de 2011, el 12 de mayo exactamente, Desde la Fe Tv[22], permitió ver la exhumación de los restos de Monseñor Luis María Martínez[23] permitiendo un acercamiento a un proceso caracterizado generalmente por su celosa privacidad presidido en este caso por el Arzobispo de México Norberto Rivera. En su breve discurso, el arzobispo de México insistió en este proceso de traslación autorizado por la Santa Sede con la finalidad de realizar un estudio de los restos mortales del Siervo de Dios Luis María Martínez. Este proceso representa un acercamiento al camino hacia la santidad de Luis María Martínez, y por lo tanto presenta una aportación a nivel documental para los estudiosos de la historia del tiempo presente. Este proceso marca una memoria, una historia en un momento en el cual la Iglesia Católica y en particular su jerarquía necesitan de un miembro ejemplar de la misma para mostrar o demostrar su posibilidad de ser un factor clave y positivo en el desarrollo de la nación.

Queda sin embargo ver las discrepancias que aparecen a raíz de la apertura en 2006 del archivo secreto a los investigadores del fenómeno religioso.

LAS DISCREPANCIAS HISTÓRICAS SURGIDAS CON LA APERTURA DEL ARCHIVO SECRETO VATICANO (ASV) EN 2006[24]

Para Pedro Fernández Rodríguez, postulador de la causa de Luis María Rodríguez, el sacerdote michoacano era un ejemplo de patriota y un verdadero apóstol social. Insistía en efecto sobre el hecho que tras la derrota del ejército huertista, y durante la Revolución organizada por Venustiano Carranza, la toma por parte de las tropas revolucionarias del seminario de Morelia jugó en la vida sacerdotal de Luis María Martínez un papel importante. Según el dominico fue cuando el encargado del seminario se dio cuenta de la importancia de la formación de los seglares políticos quienes con más facilidad podrían actuar en la vida política y social de México. El indica que

22 Se define a sí misma como una productora en la Arquidiócesis de México, que realiza notas informativas, documentales y transmisiones en vivo o diferidas a través de Internet, que dan a conocer las diferentes actividades de la Iglesia Católica en México y en el mundo.

23 Dichas imágenes pueden consultarse en You Tube, consituyendo así un acceso privilegiado a este proceso. En <http://www.youtube.com/watch?v=nFDPx9kPPKA>.

24 En este apartado se retoma parte de una investigación más amplia basada en los archivos encontrados en el Archivo Secreto Vaticano y parcialmente publicada en *Istor*, en *El Cotidiano* y presente en dos obras próximas a ser publicadas por la ENAH.

durante este tiempo la acción de Martínez Rodríguez fue tal que permitió el desarrollo de una obra que iba a permitir desarrollar y fomentar la propagación pública de la fe en la Iglesia Católica en Michoacán y en la República entera. Durante la fiesta de Pentecostés de 1915, el 25 de mayo, fue fundada la "U" por el canónigo Luis María Martínez[25] en Morelia, en la arquidiócesis de Michoacán. La Unión de Católicos Mexicanos (U.C.M.)[26] se creó en la capilla del seminario de Morelia, media hora antes de que los miembros de la Casa del Obrero Mundial saquearan el seminario. Siguiendo las obras contemporáneas desarrolladas por el padre Rougier, se aprovechó el día de su creación, día del Espíritu Santo, para que su nombre oficial fuese el de la Asociación del Espíritu Santo[27]. El postulador de la causa de Luis María Martínez, el dominico Pedro Fernández Rodríguez, presentaba la "U", de manera muy idealizada. La "U" era según sus fuentes una organización social de católicos mexicanos. Plantea su organización en el contexto revolucionario y en particular en el periodo de dominio de las fuerzas carrancistas. Según él su finalidad era favorecer la presencia de la fe católica y lograr establecer el reinado social de Cristo en México. Insistía en el carácter reservado y de obediencia rigurosa de la asociación. Este concepto de organización reservada significaba un secreto de la asociación hacía la sociedad pero un conocimiento transparente hacia la jerarquía eclesiástica católica mexicana. El Siervo de Dios, Luis María Martínez fue quien desarrolló y extendió en la República Mexicana con la ayuda especial entre otros de Adalberto Abascal durante los años 1917 a 1925 y de René Capistrán Garza (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004: 11-12). El postulador se sorprende que solamente de manera discreta la Sierva de Dios María Angélica Álvarez Icaza, hiciera referencia a la Asociación. Si bien asume que la "Misión de esta obra era finalmente lograr el establecimiento de un gobierno católico en México y, en consecuencia, el cambio de sus leyes ateas e injustas en leyes justas y respetuosas con la religión indicaba que se extendió por la República en un nivel de reserva absoluta, fue una víctima más de los desafortunados "Arreglos" de 1929" (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004) esta obra.

---

25 "Carta de Maximino Ruiz, obispo titular de Derbe y auxiliar de México, a Filippi a Gasparri. sin fecha" (1922).

26 Una de las dificultades para rastrear la "U" se debió a los diferentes nombres con los cuales los miembros de la asociación se referían a ella: Unión de los Católicos Mexicanos, Unión Católica Mexicana, Asociación del Espíritu Santo.

27 "Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana, Morelia, 7 de enero de 1922" (1922).

Insistía también en el hecho de que Luis María Martínez tenía como característica llamar y apoyar a la resistencia cívica. Hacía referencia en particular a la oración fúnebre pronunciada en la Catedral de Morelia el día 6 de junio de 1921, haciendo referencia a los jóvenes católicos muertos en la defensa de sus creencias el 12 de mayo de 1921 en Morelia. Hacía referencias también a la participación de Luis María Martínez con los caballeros de Colón: tomando acciones para que los católicos no olvidaran la situación de crisis que vivían. "Señores, no habréis olvidado el despojo de que fuimos víctimas en 1914; nosotros lo recordamos sin cesar; porque si las injurias deben olvidarse siempre, los derechos no deben olvidarse jamás, que cada recuerdo de ellos es una protesta y la protesta es el último baluarte de la justicia conculcada y de la libertad oprimida" (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004).

Opuesto a esta visión idealizada del postulador, se encuentra el expediente relativo a la asociación secreta mexicana, la "U"[28]. En este expediente se ve cómo el delegado apostólico Ernesto Filippi estaba opuesto al apoyo dado a este grupo reservado. La situación era tan preocupante para el delegado apostólico que, en un reporte del 1 de abril de 1921, explicaba cómo, para evitar cualquier indiscreción, solamente le había pedido su opinión escrita al obispo de Saltillo, Jesús María Echeverría, al auxiliar de México, Maximino Ruiz, y del Superior General de los Misioneros de San José, José María Troncoso, quien fungía como secretario de la U.C.M. en la arquidiócesis de México. Indicaba que la postura de estos miembros de la jerarquía, representaba la postura general de la jerarquía católica mexicana[29]. Según él, la gran mayoría de los jerarcas con quien había hablado, veían en esta obra, una obra de gran utilidad que podía rendir servicios valiosos a la Iglesia, aun y si asumían que podían tener algunos aspectos peligrosos. Los obispos mexicanos estaban conscientes de lo peligroso que podía ser que el gobierno descubriera la existencia de este organismo secreto ya que seguramente tomaría represalias, de las cuales no se podía conocer el límite. El delgado Apostólico en México, Ernesto Filippi, en un reporte del 27 de diciembre de 1921, informaba al Secretario de Estado de la Santa Sede que el episcopado mexicano en su gran mayoría había aprobado la creación de una sociedad secreta, la *Unión Católica Mexicana.* Decía que con esto los obispos apoyaban la idea de que se podía organizar secretamente a los católicos con la finalidad de que tengan un verdadero peso en

---

28 "Relazione del sessioni circa un'Associazione Cattolica Segreta" (1922).

29 "Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 1 de abril de 1921" (1922).

el terreno político[30]. Tras la muerte de Benedicto XV en enero de 1922, las preocupaciones del delegado seguían. Con la elección del nuevo papa, Achille Ratti[31] como Pío XI, el delegado Filippi externó su preocupación por el posible descubrimiento de tal organización apoyada abiertamente por los jerarcas católicos mexicanos. El contexto poco favorable y la fuerza de los enemigos de la Iglesia podían, según su parecer, traer dolorosas consecuencias para la Iglesia y la tranquilidad de la nación[32].

> Era totalmente desnaturalizado y cosa peligrosa el hecho de que tuviera carácter secreto. La admisión de los socios, su modo de funcionamiento y la vida misma de la sociedad estaban envueltos con un velo de misterio y de simbolismo tal que algunos hablando conmigo prefirieron llamarla: nuestra masonería[33].

Filippi insistía en el hecho de que tenía la convicción de que la asociación constituía un verdadero riesgo para la tranquilidad de la Iglesia de México e insistía en que era muy necesario que obtuviera paz para recuperar la energía perdida durante la lucha que se inició a partir del periodo de Huerta (1913-1914) (Villegas Moreno, 1999:183-203), durante la escisión revolucionaria (1914-1916) (José Valenzuela, 1999: 204-223) y que siguió durante el periodo constitucionalista (1916-1917) (Meyer, 1974:47-48). Los miembros de la "U" por su parte retomaban la imagen de Santa Juana de Arco, símbolo de la lucha santa contra los gobiernos inicuos. La sociedad reservada responde al contraproyecto de las fuerzas revolucionarias, y se vio fortalecida con la promulgación en México de la Constitución de 1917, que privó a la Iglesia Católica de existencia legal:

> Comenzamos a unirnos, comenzamos a obrar; si se quiere sin orden, sin método, como se agita el ejército entregado al sueño en el vivac a quien sorprende el enemigo; por todas partes surgen combatientes, requieren las armas abandonadas en el suelo y en el confuso rumor de gritos y de órdenes se aprestan al combate.
> Así surgieron, como indicio ciertísimo de que aún quedaba fe y fortaleza en la Nación Mejicana, primero la Asociación Católica de la Juventud Mejicana y después la Asociación Nacional de Padres de Familia y

30 *Ibídem.*

31 Achille Ratti fue electo el 6 de febrero de 1922. Tomó el nombre de Pío XI. Llevaba menos de seis meses al momento de la sesión de la congregación particular del 2 de julio de 1922.

32 "Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de diciembre de 1921" (1922).

33 *Ibídem*.

> los Centros Obreros y las Damas Católicas, y hasta las jóvenes quisieron tomar parte en el glorioso combate bajo la égida celestial de Sta. Juana de Arco.
> Muchos pensaron que aquello nada era: ¡torpes! No acertaron a adivinar la copiosa mies futura en aquellas débiles agujas que verdegueaban en los húmedos terrones. La vida es así; se elabora lentamente, en el silencio.
> La organización católica comienza a producir sus frutos: frutos de valor, de sangre, de bendición. Nuestros mártires son obra de Dios, pero ¡son también nuestra obra! ¡Bendito sean!" (González Ruiz, 2002: 18).

Filippi, en su reporte del 27 de diciembre de 1921, insistía en el hecho de que solamente el obispo de Veracruz, Rafael Guízar y Valencia, a quien calificaba como un hombre sensato y bueno, había sido el único quien veía en esta organización un peligro para la Iglesia. Indicaba que durante la reunión que organizó el arzobispo de México, José Mora y del Río, quien estaba a favor de dicha organización, ese había sido el único en oponerse. Al contrario, Mora y del Río pensaba que dicha asociación iba a ser la panacea para resolver y desaparecer todos los males que afectaban a México[34]. El obispo de Veracruz, al contrario, decía que tarde o temprano el gobierno de México sabría de esta asociación, y su aspecto de secta provocaría contra los católicos y contra la jerarquía una persecución peor a la que habían sufrido en 1914[35].

El Secretario de Estado de la Santa Sede, encargado de contestar a la solicitud del delegado Filippi, invitó al episcopado mexicano a vigilar y contener los impulsos y las actividades preocupantes de algunos socios de la Unión de Católicos Mexicanos[36]. La postura del Sumo Pontífice, expresada por el Secretario, se basaba en la máxima del Evangelio "*obedite praepositis vestris*", e insistía en el hecho de que el no respetar la llamada al orden, no podría derivar más que en graves problemas para la Iglesia y la sociedad. La postura de la jerarquía católica, expresada por el arzobispo de México, José Mora y del Río, fue de sumisión a la Santa Sede. Más interesante aún fue el hecho de que el arzobispo de México mandó también al Secretario de Estado de la Santa Sede una carta que recibió de los obispos refrendos de Michoacán en conjunto con el propio arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores, del obispo de León, Emeterio Valverde Téllez, del obispo de Tulancingo, Vicente Castellanos, del obispo de Aguascalientes, Ignacio Valdespino,

---

34 "Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri. 27 de diciembre de 1921" (1922).

35 *Ibídem*.

36 "Carta del Señor Cardenal Secretario de Estado al episcopado mexicano. 14 de marzo de 1922" (1922).

y del obispo electo de San Luis Potosí, Miguel de la Mora. Dichos obispos, afirmaban que "sin duda se han abultado con alguna exageración las noticias de nuestros grupos rebeldes, porque en estos no ha tomado parte ninguna agrupación católica ni alguno de esos grupos revolucionarios ha levantado bandera religiosa"[37]. De una manera ingenua, para no decir que despreciativa hacia la Santa Sede, los obispos afirmaban que la obediencia pasiva a la que siempre había exhortado a los católicos, siempre había sido observada. Aun así reconocían que:

> El inculcar en esos momentos, o indicar siquiera mayor adhesión a las leyes actuales esencialmente impías y socialistas, lo mismo que a nuestros gobernantes que no cejan en su intensión de encadenar a la Iglesia y propagar doctrinas subversivas, sería hasta escandaloso para nuestro pueblo que soporta a más no poder las autoridades que se le han impuesto[38].

Era claro entonces que los obispos veían con buen ojo y apoyaban sin mencionarla a la Asociación Secreta Católica, la UCM, la famosa "U".

Esta visión desentonaba con la presentada por el postulador de la causa de Luis María Martínez, el ya mencionado fundador de la "U", quien decía que "el padre Martínez invitó a René Capistrán Garza, que fue inteligente orador y valiente caudillo de los cristeros, a arengar a los seminaristas de Morelia" (Fernández Rodríguez, 2004: 12). Las acciones promovidas por la "U" provocaron enfrentamientos directos con el gobierno. La mano de la "U" se veía con la manipulación de líderes de otras organizaciones. Ejemplo de ello lo ocurrido en Morelia a inicios del año 1922. El día 1 de mayo de 1922 un choque entre jóvenes católicos, miembros de la ACJM, y obreros revolucionarios degeneró en un enfrentamiento que se tradujo en la muerte de varios obreros (*El Nacional*, 1922). En respuesta a lo ocurrido, La postura y declaración de Calles, Secretario de Gobernación, a favor del orden parecían darle la razón al delegado apostólico (*El Universal,* 1922).

El descontento del delegado apostólico era tal que le pidió al Provincial de los jesuitas que removiera al padre Bergoend[39] de su papel de asistente eclesiástico de la A.C.J.M. Filippi argumentaba que algunos obispos le habían comentado que Bergoend divulgaba entre los jóvenes esta doctrina, que él juzgaba muy peligrosa: apoyar el

---

37 "Carta de los obispos refrendos de la arquidiócesis de Michoacán al señor Arzobispo de México" (1922).

38 *Ibídem.*

39 "Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México, 11 de mayo de 1922" (1922).

sentimiento de rebelión contra un gobierno. Para Filippi esta actitud era ilícita. El problema más grande para Filippi no era tanto lo que pasó con Bergoend y la A.C.J.M., sino el problema que se creó a raíz de la postura tomada por el arzobispo de México, José Mora y del Río. Filippi, en efecto temían que la rebelión del clero y de la jerarquía católica mexicana iba a provocar no solamente una fisura entre el mundo católico sino también iba a provocar un conflicto abierto con el Estado. Filippi utilizaba para tal efecto una carta de Monseñor Mora a su sufragando, Monseñor Rafael Guízar y Valencia, obispo de Veracruz: "La Santa Sede quiere que no se haga la revolución y yo no diré a ninguno de hacerla, pero si los católicos la quieran hacer, no diré que no la hicieran [sic], porque sólo la revolución puede liberarlos de la gente que los gobierna"[40]. Filippi insistía en los sentimientos revolucionarios del arzobispo de México. Indicaba también que el arzobispo de Puebla, José Ramón Ibarra y González, le había comentado que los miembros de la A.C.J.M. estaban divididos entre los pacifistas, favorables a la delegación apostólica, y los revolucionarios favorables al arzobispo de México, a quien, el delegado decía que se encontraba en la imposibilidad de evaluar las graves consecuencias de su conducta política.

Frente a la división y la ruptura entre la jerarquía católica mexicana y el Delegado Apostólico, el propio Santo Padre pidió a sus consejeros cardenales[41] definir cuál era la postura adecuada: la condenación de la "U" o el apoyo a ella. La decisión fue de condenar a la Asociación Reservada (Solis, 2008: 25-38). A pesar de esta decisión, la "U" se vio beneficiada por la expulsión del delegado Apostólico, Ernesto Filippi, quien no pudo impedir el desarrollo de dicha asociación.

A pesar de la condena, Martínez Rodríguez se siguió involucrando en la política. Martínez en aquellos años defendía la presencia del Partido Católico en Michoacán e invitaba a las elecciones políticas en 1924. Al retomar las palabras del sacerdote michoacano, Fernández Rodríguez.

> Las ideas, Sres. Diputados, no se destruyen con la persecución, ni se matan con la fuerza, porque son inmortales; y el Partido Católico es la

---

40 "Cita de José Mora y del Río en el Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México, 11 de mayo de 1922" (1922).

41 En cuanto a la información relativa a la vida de los cardenales aparte del anuario de la Santa Sede, y la página de internet Catholic Hierarchy, disponible en <http://www.catholic-hierarchy.org/>, se puede consultar la página de Salvador Miranda sobre los cardenales de la Iglesia Católica, disponible en <http://www.fiu.edu/~mirandas/a-z-all.htm>.

> encarnación de una idea, de una idea grandiosa, de una idea fecunda, de una idea que hiende sus hondas raíces en lo íntimo de la conciencia Nacional. Las próximas elecciones, ansiadas por unos como un rayo de esperanza y temidas por otros como un nuevo peligro, darán sin duda una nueva orientación al curso agitadísimo de nuestra vida nacional modificando en buen o mal sentido nuestra situación interior y nuestras delicadas relaciones con el exterior. ¿Serán la aurora de un nuevo día o el pálido crepúsculo precursor de la noche? ¿Nos encarrilarán, como los buenos mexicanos lo desean por la senda segura del orden constitucional fuerte y duradero o, como lo presagian alarmantes rumores, serán la chispa que provoque la fatal explosión de sordas ambiciones?

Según Fernando Manuel González González (González González, 2001), para 1925 el fundador de la "U", Luis María Martínez Rodríguez, ya no era miembro activo de la organización. Lo único claro es que la "U" fue de las pocas asociaciones reservadas que realmente fue capaz de mantener el secreto o al menos un manto de dudas y confesión tal que nunca ningún miembro o enemigo supo realmente en qué estatus se encontraba la asociación.

La "U" como lo decía el postulador, se mantuvo hasta 1929.

> Los criterios que guiaron la actuación social de Mons. Martínez desde los "Arreglos" del año 1929 fueron otros: silencio ante las injurias, separación de toda política, colaboración en bien de la patria, búsqueda del bien nacional e internacional de México, manteniendo un difícil equilibrio entre los enemigos de la Iglesia y los católicos radicales. Es verdad que Mons. Martínez era consciente de la doctrina ética católica de la licitud de la muerte del tirano, pero también era consciente de que esa medida sólo es legítima en el caso de la imposibilidad de toda solución pacífica y también si hay certeza moral de triunfo. De todos modos, el Siervo de Dios nunca fue partidario en principio de la lucha violenta; su apostolado social era presencia pública y social de los católicos en la sociedad y en la política mexicana, pero no era opción por las armas sin más (Fernández Rodríguez y Macedo Tenllado, 2004).

ARCHIVOS E HISTORIA PRESENTE

Es imposible saber si el postulador de la causa, Pedro Fernández Rodríguez, haya tenido conocimiento del expediente presente en los Archivos Secretos de Roma. Lo cierto es que los archivos mexicanos han sido depurados de documentos permitiendo leer el carácter político y manipulador de la asociación Civil.

Este carácter político de las fuerzas católicas y la participación de la propia jerarquía católica es problemática, porque la historia no se queda en los años 20 o 30, sino llega a la historia del tiempo presente. En efecto este hecho tiene repercusiones sobre el pueblo porque

éste queda escindido entre sus deberes políticos y religiosos. En este aspecto es fundamental dar un seguimiento también a los procesos de beatificación de los mártires católicos mexicanos de la Cristiada, y su impacto a nivel político. Durante mucho tiempo, desde los años 30 hasta los años 70, la historiografía científica había ignorado todo este proceso, marco de una propuesta alternativa a la propuesta revolucionaria de nación. El caso de Luis María Martínez, responde también a esta revalorización por parte de ciertos sectores católicos, de la validez de una propuesta de nación mexicana desde una perspectiva católica. La arquidiócesis de México promueve en efecto movimientos de unión laicales para proponer una propuesta católica para México a través de la creación en particular como "Juntos para México"[42].

Este tema, sigue siendo un tema delicado. Un dato curioso que cobra relevancia es el hecho que de todos los documentos que tuve la oportunidad de consultar durante mis dos estancias de investigación en los Archivos Secretos Vaticanos, solamente me encontré con un documento alterado, un documento relacionado con la petición de crear un Partido Católico, un Partido cuyas siglas cambiadas eran P.A.M. pero cuyo programa y fundadores fueron claramente establecidos, el Partido Acción Nacional de Gómez Morín y González Luna, creado con la venia del Comité Episcopal Mexicano. El PAN, partido que se encontró entre el año 2000 y el 2012 en el poder buscaba desde su periodo de fundación y en la actualidad la venia de la jerarquía católica sin buscar su participación directa, al mismo tiempo que se deslindaba de cualquier tipo de vínculo formal. Se trata de un dato, que por lo tanto merece una profundización mayor, que la recién apertura del archivo secreto vaticano podría permitir aclarecer, en particular tras la revisión de los fondos de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios y el fondo de la delegación Apostólica de México.

En septiembre de 2006 el fondo Pío XI, que abarca de los años 1922 a 1937, permitió a los investigadores acceder a documentos de los archivos secretos vaticanos. Si bien la apertura de este archivo permitió esclarecer temas relativos al periodo de entre guerras, en el caso de México, la apertura de este archivo tiene una acción sobre la historia del presente. Los archivos de las causas de los Santos o los expedientes de los obispos no están abiertos a los investigadores, sin embargo a través de los fondos de archivos abiertos, en particular

---

42 Este evento realizado el 27 de agosto de 2011, pretendía notablemente congregar a más de 500 dirigentes de movimientos, asociaciones y organizaciones laicales de todo el país que integradas por más de ocho millones de hombres y mujeres católicos. En esta reunión su tema principal será el de "La Familia". En <http://www.siame.mx/apps/aspxnsmn/templates/?a=5011&z=32>.

aquellos dedicados a la situación política mexicana, se obtiene un impacto sobre la política actual de México.

Temas como la cristiada o la relación entre el estado y las diferentes fuerzas católicas durante los años 20 y 30 son ahora abiertos. Los fondos de las nunciaturas apostólicas, de las delegaciones apostólicas, los archivos de los Asuntos Extraordinarios y también el de las *sessioni* son abiertos dando así acceso a los investigadores a documentos de las minutas y expedientes que el Papa presentaba a sus prelados de más alta confianza para pedirles su opinión sobre temas críticos para los intereses del mundo católico y así conocer con más exactitud las motivaciones que explican la postura de la Santa Sede sobre esos temas. Como lo decía en una investigación anterior, durante los años 20 y 30 del siglo XX cuatro *sessioni* fueron organizadas para atender cuestiones mexicanas. La primera *sessioni* del pontificado fue relativa a decidir si se tenía que mantener o no la "U", organización secreta creada para destruir el estado. En la segunda, el papa solicitó una reunión tras la expulsión del delegado apostólico, monseñor Filippi. Mismo monseñor Filippi quien estaba en contra del mantenimiento de la "U" en México y que pensaba que el mantenimiento de tal asociación católica con el respaldo de la jerarquía católica mexicana representaba un peligro para la Iglesia Católica en México[43]. El tema de la tercera *sessioni* fue el problema suscitado por las banderas rojinegras que fueron colocadas en las iglesias. La última involucró a la impartición de la educación socialista en México.

En este caso, y cómo ya lo mencionamos, la actualidad de la apertura de los archivos cobra un interés político, ya que se están abriendo los archivos del periodo de la creación del partido que se encuentra en el poder. El documento alterado aparece en el archivo secreto a raíz de una pelea interna similar a la que había provocado la "U". El apoyo al P.A.M (sic) provocó la inconformidad de Pascual Díaz con el comité. Díaz mostró su inconformidad con la circular apoyando el partido y la juzgó peligrosa. Pidió al comité que en el futuro no volviera a hacer circular en su diócesis ni publicará ninguna resolución ni documento sin antes tener su aprobación y permite a su vez orientar una búsqueda exhaustiva a raíz de los nombres y fondos que se encuentren abiertos y la correspondencia de los obispos y arzobispos involucrados. Este caso, no sólo es relevante para Roma sino también para la política actual de México y el papel controversial de la jerarquía católica en México, que si bien ya obtuvo reconocimiento

---

43 Ver: *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

legal con las reformas constitucionales de 1992, sigue siendo objeto de reacciones anticlericales, que parecen reminiscencias en el mundo contemporáneo del debate decimonónico entre conservadores y liberales. La participación abierta en política de la Iglesia Católica como institución en México sigue siendo un tema de discusión y debate.

Este caso, como lo decíamos tuvo un efecto, para el plan de lucha de Roma, contra, en particular, el crecimiento del comunismo y de las fuerzas anticlericales del gobierno mexicano de los años 30. A raíz de la crítica y los documentos mandados por el arzobispo de México, Pacelli pudo sacar varias conclusiones y presentarlas al papa. Como lo había informado a Pacelli, el delegado apostólico (Leopoldo Ruíz y Flores) en México, se había vuelto a formar un comité episcopal con la finalidad de coordinar la actividad de los obispos frente a la persecución. Este comité había recibido comunicación que se había iniciado un partido anticomunista con la finalidad entre otra de dar su libertad a la Iglesia mediante una "rápida revolución". Subrayando bien que dicha revolución por la experiencia pasada no iba a tener nada de rápida[44]. Si la respuesta del comité era bastante favorable a las acciones de este parido que era ni más ni menos que el famoso Partido de Acción Nacional de Gómez Morín, esto había sido por el apoyo inicial que había brindado Díaz a este partido.

> Comuníquese a los EE. Prelados lo que este Comité ha respondido a los iniciadores de un partido político que tiene por fin detener la ola avasalladora del comunismo tomando como medios la revisión y reforma de la constitución de 1917 y valiéndose para ello de una revolución rápida formando luego una dictadura militar que responda por lograr unas elecciones verdaderamente libres, para que los designados (siendo las elecciones por medio del sistema corporativo) hagan la revisión y reforma de la Constitución. En ella por supuesto se dejará amplia libertad a la iglesia garantizándola por un concordato. La respuesta dada por el C.E.E. fue la siguiente:
> 1°. El C.E.E. no ve inconveniente en el fin que el P.A.M [sic] se propone ni en la reforma constitucional que intenta si bien cree que para solucionar definitivamente el problema religioso debe el P.A.M [sic] concretar más su programa sea pública o privadamente.
> 2°. Respecto a lo que se propone el P.A.M [sic] de lograr su intento mediante una revolución rápida el C.E.E. ni aprueba ni reprueba dejando al P.A.M [sic] que él vea si con esto positivamente logrará su intento si cuenta con medios.

---

44 El conflicto pasado iniciado a raíz de la suspensión de los cultos en 1926, había durado tres años no había marcado un éxito militar contundente, si bien varias zonas claves habían sido ocupadas y había en parte permitido un acercamiento entre la jerarquía católica mexicana y el gobierno de la época.

> 3°. El C.E.E. como no puede meterse en política no quiere decir con lo dicho que apruebe el P.A.M. [sic] pero si verá muy bien que los católicos como simples ciudadanos ingresen en él[45].

Monseñor Díaz, en su respuesta al comité episcopal, celebró la voluntad de los mexicanos para detener la ola avasalladora del comunismo pero retomando las observaciones y ordenamientos del pontífice reinante, transmitidas a todo el episcopado mexicano por el Delegado Apostólico, reafirmó que la defensa armada no podía ser apoyada por los prelados. Reafirmó también la instrucción de que la Iglesia debía permanecer fuera de todo partido político y de toda política de partidos. Notaba también cómo la respuesta dada por los miembros del Comité episcopal podía hacerse valer más tarde como una injerencia del Episcopado Mexicano en una organización de carácter político y una organización que según se dice quiere valerse de una revolución rápida y por lo tanto hiciera aparecer al episcopado envuelto en un movimiento armado[46]. Le constaba también que muchos prelados mexicanos no abrigaban esperanza alguna en los intentos revolucionarios en México entre los cuales cabía destacar la figura de Leopoldo Ruíz. Con esto el arzobispo Díaz quería denunciar y evidenciar que el comité ejecutivo tomaba entonces sus decisiones y posturas sin consultar a su presidente, en el exilio en los Estados Unidos. Una vez, un conflicto que se inició en 1935, iba a tener un impacto, en la historia del tiempo presente.

En 2000, como ya se mencionó, este partido ganó las elecciones en México. El presidente electo festejó su victoria cargando un estandarte de la Virgen de Guadalupe, feliz porque desde antes de las elecciones México contaba ya con 27 santos más. La cercanía entre el poder civil y la Iglesia, no solamente se veía reflejado por la multiplicación de beatificaciones, santificaciones o nuevos procesos de canonización, sino por escenas de impacto inolvidables como le fue el beso presidencial al anillo papal durante la visita del Sumo Pontífice para cerrar el proceso de Canonización de San Juan Diego Cuauhtlatoatzin en 2002, seguido por el beso del secretario de Gobernación.

La jerarquía católica actual parece haber apostado sobre las elites políticas, sociales. Los grupos más dinámicos en México en cuanto a vocaciones son en la actualidad, el Opus Dei, y hasta recientemente los Legionarios de Cristo y su brazo secular el Regnum Cristi, ahora

45 Comité ejecutivo episcopal (1935).

46 "Carta de monseñor Díaz al vicepresidente del comité episcopal José Othon Núñez" (1935).

envueltos en el escándalo vinculado con su fundador Marcial Maciel[47]. En este contexto, la figura de Luis María Martínez cobra una relevancia y actualidad fundamental para la propia jerarquía. Su vida, para sus postuladores, es un ejemplo para quienes buscan la ordenación sacerdotal, el camino del ministerio diocesano, la consagración total a Cristo. Es un ejemplo de vida según ellos para los seminaristas, las jovencitas, las almas consagradas. Sobre todo la vida, las obras sociales, caritativas y espirituales de Luis María Martínez Rodríguez son el argumento perfecto para reconciliar a los fieles católicos con la Iglesia Institución. Entre las instituciones promotoras de la beatificación del Siervo de Dios se encuentran la Arquidiócesis primada de México (como primer actor de la Causa), la Universidad Marista, el Monasterio de la Visitación de Santa María de la ciudad de México[48] y la Rectoría Cristo del Mar[49]. La vida de Luis María Martínez está muy vinculada también con la resolución del conflicto religioso.

Cabe entonces plantear que este intento de recuperación de la memoria de Luis María Martínez responde a una necesidad de recreación de su acción política de manera positiva, limitando el papel de la creación de la "U" por parte del promotor de su causa a un nivel solamente social, insistiendo en su acompañamiento espiritual a católicos destacados, insistiendo sobre su dotes de aceptación y rescatando su lema "Cuando soy débil entonces soy fuerte". El postulador insiste en su fase como arzobispo de México sobre dos caminos fundamentales de Luis María Martínez, anunciados desde su periodo como encargado del seminario de Morelia y fundador de la "U": la formación de sacerdotes y la organización efectiva de los seglares. Con la finalidad de difundir el papel y propagar el papel ejemplar de Luis María Martínez, la Universidad Marista de la Ciudad de México organizó en febrero de 2008, una jornada sobre "Mons. Luis María Martínez, un modelo sa-

---

47 Es difícil poder medir a tan corta distancia el impacto que tendrá la publicación y reconocimiento de los "crímenes" del padre Maciel en el número de las vocaciones generadas por los legionarios de Cristo.

48 Monasterio que desde 1966 es el Centro Nacional para la Nación Mexicana de la Archicofradía "La Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús", que fue intronizada en México en 1958 por Miguel Darío Miranda. Es una agrupación de fieles católicos (laicos, religiosos y sacerdotes) que dan culto al Corazón Herido de Jesús mediante una hora del día libremente escogida ("Hora de presencia al Corazón de Jesús / Hora de Guardia").Cuentan con la aprobación Pontificia y Diocesana, según la espiritualidad de Santa Margarita María de Alacoque. La sede se encuentra en Mixcoac, en el Sur de México, Distrito Federal, y tiene "delegaciones" en Aguascalientes, Guanajuat, Nuevo Léon, Coahuila, Colima, Michoacan y Jalisco.

49 La Rectoría de Cristo del Mar es, desde 2008, Parroquia de Cristo del Mar en Tláhuac en el sur oriente del Distrito Federal. El último rector Adrián Huerta Mora es actualmente sacerdote en Xochimilco, en la parroquia San Bernardino.

cerdotal: elegido, ungido, enviado"[50]. Al acto participaron el cardenal de México, un hermano marista, y por parte de los laicos, el periodista José de Jesús Castellanos y el escritor Nemesio Rodríguez, representante de la Unión Nacional de Padres de Familia y la Red Nacional de Periodistas Católicos, marcando así una continuidad entre el papel que en su momento jugó a través de la "U" y su gobierno episcopal, monseñor Martínez sobre la Unión Nacional de Padres de Familia, y el reconocimiento de dicha institución a su memoria. Este papel, ha sido alabado desde su muerte misma.

Entre sus más grandes homenajes, Jesús Guisa y Acevedo, hace resaltar sus dones personales pero también políticos. (Guisa y Acevedo, 1956) Entendemos mejor su papel político y los proyectos del arzobispo si retomamos el famoso lema del arzobispo: *Cum infirmor, tunc potens sunt.* Este lema podría aplicarse a la Iglesia Católica que buscó un *Modus Vivendi* real desde 1929 y solamente dos años después del nombramiento de Luis María Martínez como encargado de negocios para la Santa Sede logró en 1938 resolver el conflicto religioso entre el Estado Revolucionario y la Iglesia Católica[51] (Solis, 2010). Esta misma admiración fue retomada por los defensores de la causa de Luis María Martínez:

> Mons. Martínez, sacerdote de Cristo y buen Pastor de su grey, ejercicio un intenso apostolado de la palabra, de la celebración litúrgica y de gobierno mediante la doctrina y el ejemplo en los órdenes espiritual y social. […] Socialmente, formando a toda clase de personas en su responsabilidad como católicos en orden a llevar los principios cristianos a las estructuras ciudadanas y políticas, llegando a ser proclamado Pacificador de México por su generosa e inteligente presencia social incluso durante la persecución facilitando nuevos ámbitos de relación y cooperación entre la iglesia y el Estado Mexicano (Fernández y Macedo Tenllado, 2004).

En 2003 se creó la Fundación Luis María Martínez IAP, dedicada a la promoción integral de las personas y grupos sociales marginados y excluidos[52]. La figura de Luis María Martínez, está muy vinculada

50 Esta jornada y algunas imágenes de las reliquias de segundo grado que estuvieron expuestas en la Universidad Marista de la ciudad de México. En <http://www.recorri2.com/portal/index.php/es/santos-artehist-73/492--monseluis-marmartz.html>.

51 Este tema fue parte de mi investigación doctoral y un artículo publicado en la compilación de Meyer Jean 2010 "Divorcio a la italiana: La ruptura entre el delegado apostólico de los Estados-Unidos y el delegado apostólico de México durante la segunda cristiada" en *Las naciones frente al conflicto religioso* (México: Tusquets).

52 La Fundación Luis María Martínez, IAP, es una organización mexicana de la sociedad civil sin fines de lucro, que tiene por objeto la promoción integral de las personas y grupos sociales marginados y excluidos. La labor social que desarrolla esta

finalmente con un santo obispos Mexicano, Rafael Guízar y Valencia, del cual fue director espiritual, de la sierva de Dios María Angélica Álvarez Icaza, y de la sierva de Dios Concepción Cabrera viuda de Armida, quien fue presentada en 2009 durante el VI Encuentro Mundial de las familias como un ejemplo de esposa, madre y cristiana[53].

En cuanto a los fieles, quienes ya están dando un seguimiento al Siervo de Dios Luis María Martínez, están justamente aquellos que ven en Concepción Cabrera de Armida y en el arzobispo esta espiritualidad de la Cruz promovido entre otros por los misionarios del Espíritu Santo[54]. De hecho, cobra relevancia ver cómo el pasado no se ha ido e investigadores del Centro de Investigación y Difusión de la Espiritualidad de la Cruz, ven tanto en Concepción Cabrera de Armida y en Luis María Martínez ejemplos a seguir, no solamente desde la fe sino desde una perspectiva social, económica, y política[55]. En particular, para iluminar el periodo de convulsiones sociales por las cuales estamos atravesando, al ver cómo durante el periodo tan complejo en México de los años 20 y 30 actuó tanto a favor de la pacificación de la nación como de la gente necesitada. En este aspecto, el estudio de la historia del tiempo presente nos permite entender cómo el tiempo presente es a su vez continuidad del tiempo pasado pero también marca un quiebre lógico, al tener un desarrollo contextual diferente. El caso preciso del proceso de beatificación que se está gestando en torno a la figura de Luis María Martínez, queda clara la intención desde la Jerarquía y la elite, su recién exhumación (mayo de 2011) y su posible beatificación permitirán al historiador del Tiempo presente ver si la apuesta de la Arquidiócesis de México rebasa la sola elite católica, los círculos maristas y de los misionarios del espirito Santo, y ofrece a los mexicanos, y al pueblo creyente un Santo Contemporáneo cuya intercesión permita obtener una nación pacificada, plural y abierta, en la cual el misticismo católico promovido por Luis María Martínez

---

Institución es muy amplia. No sólo desarrolla actividades dirigidas a la asistencia, la rehabilitación o la inserción social de personas en extrema pobreza y exclusión social, sino que hace especial énfasis en la promoción integral.

53 Evento celebrado del 14 al 18 de enero de 2009 en el Centro Bancomer de una de las zonas de negocio de México, Santa Fe. A este evento asistió la pareja presidencial. El presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa inauguró el evento.

54 Para poder ver la difusión de la imagen de Luis María Martínez, a través del Centro de Investigación y difusión de la Espiritualidad de la Cruz, se puede visitar su sitio web. En <http://cidec.org.mx/index.html>.

55 El padre Carlos María Soto Vera, en una reciente investigación basada en el archivo de los Padres Josefinos de Roma, muestra el papel jugado por *Concepción Cabrera de Armida durante la Guerra Cristera*, resalta la necesidad de ejemplos de fe en periodos de convulsiones. En <http://cidec.org.mx/Esperocontratodaesperanza.html>.

muestre al mundo del siglo XXI la fuerza de la caridad de Dios. El reto mayor para este proceso podría ser el interés mismo que persigue la arquidiócesis de México de promover un jerarca católico que permita una unión mayor entre el pueblo creyente y la institución cuando para ciertos observadores existe de facto una ruptura de facto entre el pueblo creyente y pobre que se escinde entre los intereses de la jerarquía católica y su fe cotidiana[56]. Este proceso en construcción, muestra la relevancia de los estudios del tiempo presente al permitir a los investigadores acumular, analizar fuentes y procesos en construcción pero también sus limitantes, al imposibilitar prever el éxito de la apuesta realizada con la promoción de la imagen de Luis María Martínez y su recepción por parte de las clases vulnerables para quien su mensaje de humildad está destinado.

CONCLUSIÓN

En el contexto de la Historia del tiempo presente del cristianismo en el mundo de los pobres, en esta época de globalización, la posibilidad de analizar el camino hacia la Santidad de un jerarca católico, cuyas presentaciones de virtudes heroicas son la formación sacerdotal, la participación en la pacificación de la nación, la apertura y apoyo a los sectores desfavorecidos, la organización de los seglares, y la promoción del misticismo de la Cruz, ofrece la oportunidad de poder ver el poder de la aceptación popular y de los intereses de la jerarquía católica en la creación de un santo.

Si rebasamos el solo análisis político, en torno a la organización fundada por el propio Luis María Martínez y la relevancia de cuestión de la "U", que fue el primer asunto internacional del cual se tuvo que hacer cargo el recién electo Achille Ratti, podemos entender mejor el proceso de creación de Santidad, a través de un ejemplo menos cargado políticamente que el beato Juan Pablo II. El estudio nos permite interrogar y ver las fuerzas actuales del mundo católico a través de un proceso de beatificación y canonización de uno de los máximos exponentes del catolicismo beligerante y político de México: Luis María Martínez Rodríguez. Este proceso está promovido desde la jerarquía católica y sectores muy precisos de seglares, agrupados principalmente en dos espiritualidades: los maristas y los misionarios del Espíritu Santo. Su figura permite también un acercamiento de los más humildes hacía esas figuras que en el siglo XXI parecen haber desaparecido o al menos tienden a hacerlo: jerarcas comprometidos con el mundo de los pobres y ejerciendo a su vez la

56 Cabe en este sentido ver las múltiples participaciones del Dr. Elio Masferrer Kan al respecto en *La Jornada* o en *Reforma*.

voluntad y dogmatismo romano de una jerarquía idealizada. Luis María Martínez, representa para la jerarquía una figura que permita mostrar que el compromiso social de la Iglesia precede al concilio vaticano II, y que la opción preferencial para los padres no sería exclusividad de la teología de la liberación.

Más allá de la cuestión de la Santidad en sí, que quedará resuelta en Roma, lo relevante del caso es que Luis María Gonzaga Martínez Rodríguez, ofrece una imagen providencial para la Iglesia como institución jerárquica y representa una apuesta riesgosa. Nos permite un estudio discursivo de alabanza del modelo de sacerdote que regrese a una mística católica y a un modelo de Fe puro, pero al mismo tiempo se pretende destacar la figura del arzobispo como imagen arquetipo e ideal de un "príncipe de la Iglesia", con cualidades políticas y diplomáticas que le permitieron ser un interlocutor idóneo para negociar con el estado posrevolucionario y proyectar en Europa y América la fe y religiosidad mexicana, con el refinamiento y cultura para poder cautivar a los sectores aristocráticos y a las elites políticas católicas y no católicas, y más importante con el carisma y el espíritu de servicio para ser un ejemplo de liderazgo popular y fortalecer y recuperar la lealtad y la confianza de las clases más vulnerables hacía la jerarquía católica mexicana de principios del siglo XXI.

Este proceso ofrece la posibilidad de ver el éxito de una propuesta institucional con pretensión social. La exhumación ya de los restos mortales y la difusión cada vez mayor en espacios públicos, televisivos, redes sociales e internet permite a los historiadores del tiempo presente analizar y seguir un fenómeno de creación *online*, en vivo y en directo de un santo, que se encuentra en el primer paso de los cuatro pasos que le permitirán llegar a los altares y ser el intercesor entre el pueblo creyente, los sacerdotes y Dios. Su éxito tanto romano como local, las muestras de afecto y adhesión que recibirá en Catedral, aún y si difícilmente rebasaran las muestras que el beato Juan Pablo II recibió en septiembre de 2011 en la Villa de Guadalupe, en el norte del Distrito Federal de México, permitirán ver si la pretensión de la arquidiócesis de México fue acertada. La pregunta que se contestará cuando se reciba la respuesta romana, será la que permitirá ver si Luis María Gonzaga Martínez y Rodríguez pueda ser patrón de la Conciliación y lograr el "milagro" de recuperar la lealtad y confianza de las clases vulnerables por parte de los jerarcas de la institución que, salvo excepciones, parecen tan alejados de los problemas de la migración, la pobreza y violencia del país y más cercanos a cuidar relaciones cupulares, y cuotas de poder y riquezas.

BIBLIOGRAFÍA

Baéz-Jorge, Félix 2006 *Olor de Santidad* (Xalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana).

Bienko de Peralta, Doris y Bravo Rubio, Berenice (coord.) 2008 *De sendas, brechas y atajos: Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia).

Carpió Pérez, Amílcar 2009 "Exvoto y Migración, Secularización y religiosidad popular en torno a la devoción a San Cristóbal Magallanes Jara en Totatiche, Jalisco", Tesis de Maestría, México.

Corripio Ahumada, Ernesto (card.) 2004 "Solicitud de *Nihil Obstat,* 4 de mayo de 1981" en Fernández Rodríguez, Pedro (O.P) y Macedo Tenllado, Francisco Antonio *Mons. Luis María Martínez Rodríguez arzobispo primado de México (1881-1956)* (México D.F.) p. 24-25.

Fernández Rodríguez, Pedro (O.P) 2004 "Conferencia del postulador de la Causa del Siervo de Dios Luis María Martínez", Ponencia presentada en Morelia, 18 de mayo.

Fernández Rodríguez, Pedro (O.P) 2009 "A la memoria de un gran mexicano, Mons. Luis María Martínez" en *Facebook*, 5 de abril (escrito original del 10 de febrero de 2006).

Fernández Rodríguez, Pedro (O.P) y Macedo Tenllado, Francisco Antonio 2004 *Mons. Luis María Martínez Rodríguez arzobispo primado de México (1881-1956)* (México: s/d).

González González, Fernando Manuel 2001 *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada* (México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM / Plaza Valdés).

González Ruiz, Edgar 2002 *Los Abascal. Conservadores a ultranza* (México: Grijalbo).

Guisa y Acevedo, Jesús 1956 *El ciudadano Luis María Martínez* (México: Polis).

José Valenzuela, Georgette Emilia 1999 "Antecedentes políticos de la rebelión cristera" en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros* (México: Archivo General de la Nación).

Juan Pablo II 1983 *Constitución apostólica Divinus Perfectionis Magister* (Roma), 25 de enero.

Meyer, Jean 1974 *Apocalypse et revolution au Méxique. La guerre des Cristeros (1926-1929)* (Paris: Gallimard).

Moreno Téllez, Iliana 2008 "Hasta en el cielo la República pierde. Controversia en los altares, mártires del siglo XX en España", anteproyecto de Tesis (México).

Moreno Téllez, Iliana, y Carpio Pérez, Amilcar 2011 “El Siglo de Los Mártires: beatos controvertidos y santos en olvido” en *Caminhos* (Goiânia) Vol. 9, N° 1, junio. En <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/1515/990>.

Nowak, Edward (secretario) 2005 *Comunicación de la Congregación para las Causas de los Santos acerca de los nuevos procedimientos en los ritos de beatificación* (Roma: Congregación para las Causas de los Santos), 29 de septiembre.

Rubial García, Antonio 1999 *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México: UNAM / FCE).

Saraiva Martins, José (card.) y Di Ruberto, Michele (arz.) 2007 *Instrucción Sanctorum Mater sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las Causa de los Santos* (Roma: Congregación para las Causas de los Santos), 17 de mayo. En <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_sp.html>.

Solis, Yves 2008 “El origen de la ultraderecha en México: la “U”” en *El Cotidiano* (México: UAM Iztapalapa) N° 149.

Solis, Yves 2010 “Divorcio a la italiana: La ruptura entre el delegado apostólico de los Estados-Unidos y el delegado apostólico de México durante la segunda cristiada” en Meyer, Jean *Las naciones frente al conflicto religioso* (México: Tusquets).

Villegas Moreno, Gloria 1999 “Estado e Iglesia en los tiempos revolucionarios” en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros* (México: Archivo General de la Nación).

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

El Universal 1922 (México) 4 de mayo.

El Nacional 1922 (México) 4 de mayo.

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

“Carta de los obispos refrendos de la arquidiócesis de Michoacán al señor arzobispo de México” 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

“Carta de Maximino Ruiz, obispo titular de Derbe y auxiliar de México, a Filippi a Gasparri, sin fecha” 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione*

Cattolica Segreta (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Carta de monseñor Díaz al vicepresidente del comité episcopal, José Othon Núñez, México, 26 de marzo de 1935" en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), periodo IV-11, Pos. 572, 1934-1938, Nuova represa Della "Difesa Armata", Comitato Episcoaple, Fasc 355.

"Carta del Señor Cardenal Secretario de Estado al episcopado mexicano, 14 de marzo de 1922" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Cita de José Mora y del Río en el Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México, 11 de mayo de 1922" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

Comité ejecutivo episcopal 1935 "Circular N° 4" (México) en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), 23 de marzo, periodo IV-11, Pos. 572, 1934-1938, Nuova represa Della "Difesa Armata", Comitato Episcoaple, Fasc 355.

"Extracto de los estatutos de la Unión Católica Mexicana (Morelia), 7 de enero de 1922" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Messico Circa un'Associazione Catollica segreta" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Relazione del sessioni circa un'Associazione Cattolica Segreta" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Reporte de Ernesto Filippi sobre las acciones de algunos jefes de la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos, así como del arzobispo de México, 11 de mayo de 1922" 1922 en *Affari*

Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri, 1 de abril de 1921" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

"Reporte del delegado apostólico Filippi a Gasparri, 27 de diciembre de 1921" 1922 en *Affari Ecclesiastica Straordinari, Messico, Circa una associazione Cattolica Segreta* (Archivio Segreto Vaticano, ASV), junio, Sesione 1252, Stampa 1094, AES, Raporti Sessioni 1922, N° 75.

Eloy Mosqueda Tapia

LA IGLESIA AUTÓCTONA Y LAS DESIGUALDADES SOCIALES EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, 1975-2007

INTRODUCCIÓN

Las transformaciones económicas, políticas y demográficas de la sociedad mexicana a mediados del siglo XX trajeron consigo una transformación de la dimensión religiosa. La pluralidad religiosa comenzó a formar parte de la sociedad mexicana, con una aguda expresión en algunas regiones del país, como fue el caso del territorio que ocupa la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas.

Esto representó un reto importante para la Iglesia Católica en México. La cual no tardó en reaccionar, confrontando la creciente pluralidad religiosa con una actividad pastoral más atenta al mundo de los pobres. En el caso de la Diócesis de San Cristóbal, ese mundo de los pobres estaba representado por la gran mayoría de la población: campesinos indígenas pobres. Y fue precisamente entre los pueblos indígenas que el proceso de conversión a los protestantismos se presentó con más fuerza. Su posición social los hizo más vulnerables a la crisis económica, política y social que afectaba sus comunidades.

* Doctor en Ciencia Social con especialidad en sociología por El Colegio de México. Profesor de la UNAM, FES Aragón. Agradecemos al CIESAS-Sureste por el apoyo proporcionado mediante el programa de Estudiante Huésped para el trabajo de campo de la tesis de doctorado, en el segundo semestre de 2008, del cual retomamos la información que sirvió para la elaboración de este artículo.

La conversión religiosa puede interpretarse como una estrategia para afrontar la creciente incertidumbre de la crisis.

La creciente pérdida de feligreses presionó para que la Diócesis de San Cristóbal reaccionara. La estrategia que siguió fue la modificación de su organización interna y de su orientación doctrinal, esto a través de la incorporación de nuevas figuras a su organización: catequistas y diáconos permanentes[1]. Fue a mediados del siglo XX cuando la Diócesis se dio a la tarea de reclutar a indígenas de la zona para prepararlos como catequistas. Esto le permitió ampliar su presencia en un territorio de difícil acceso y solventar la carencia de personal, por la falta de sacerdotes. Esta estrategia ya se había realizado en la Colonia, a través de los fiscales[2]. Sin embargo, la Diócesis pronto comenzaría a preparar a estos catequistas como diáconos, ante la desventaja que tenían frente a los pastores protestantes indígenas. El diaconado permanente tenía la novedad de que los indígenas accedían oficialmente al poder religioso católico. Nunca en la historia de la Diócesis los indígenas habían accedido al poder que hasta ese momento era monopolio de sacerdotes mestizos. A pesar del relativo éxito pastoral de esta medida, Roma implementó algunas medidas que amenazan con terminar el proceso diaconal desde principios de este siglo.

---

1 Éste tiene su origen en los comienzos del cristianismo, como una figura que apoya al obispo y al presbítero en la atención de los pobres en la dimensión espiritual y material. Esta vinculación de los diáconos con los pobres surge a partir del crecimiento de la población que no puede atenderse por los sacerdotes, no solo espiritualmente sino en el sostenimiento de sus necesidades más básicas. Posteriormente el diaconado desaparecería desde el siglo IV porque la atención de los pobres sería retomada por las órdenes mendicantes que comienzan a surgir en esa época, además de los excesos en los que habían caído asumiendo funciones propias de los sacerdotes. Por esta razón los diáconos desaparecen de la Iglesia Católica desde ese siglo y no reaparecerán hasta mediados del siglo XX (Balian, 1996: 33). Las funciones de un diácono son establecidas durante el Concilio Vaticano II en Lumen Gentium, donde señala las funciones que desempeña. En breve, lo único que no puede hacer un diácono a diferencia del sacerdote es consagrar la hostia y confesar (Concilio Vaticano II, 1964). El lema de la Diócesis con respecto a los diáconos hace clara alusión a este origen del diaconado permanente: "los pobres sirven a los pobres" (Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1999: 22).

2 Los fiscales fueron formados en algunas regiones de la Nueva España para apoyar el trabajo de los misioneros, especialmente ahí donde había una fuerte escasez de éstos. Fueron reclutados entre los hijos de la élite indígena para servir como ayudantes de los sacerdotes. Sin embargo los fiscales alcanzaron gran poder entre los suyos, a veces superando en influencia a los sacerdotes mismos. En algunos casos alcanzaron tanto poder que prácticamente desempeñaban las mismas funciones de un sacerdote. Aunque no recibieron un reconocimiento oficial dentro de la jerarquía católica, de manera informal desempeñaron un papel considerable en la vida religiosa colonial (Megged, 2008; Viqueira, 2002: 218-219).

El objetivo central de este trabajo es contestar la siguiente pregunta: ¿Por qué razón Roma prohibió la ordenación de más diáconos permanentes en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas cuando ésta necesita dicho personal en su lucha por las almas de los campesinos indígenas pobres de la región? ¿Cómo explicar esta paradoja?

Aquí se ofrece una respuesta tentativa a partir de la teoría del campo religioso (Bourdieu, 2006; Bourdieu y Lamaison, 1986), de la teoría de la desigualdad de Tilly (2000) y de la teoría de la religión de Hervieu-Léger (2005). Sin embargo, queremos señalar que tan solo utilizamos algunos elementos de estas teorías que consideramos útiles para analizar nuestro objeto. Con ello hacemos una adaptación de las mismas, de acuerdo a nuestros intereses y necesidades. Creemos que esto contribuye más al avance del conocimiento que apegarnos a la rigidez formalista que busca preservar a toda costa un purismo conceptual, que en sí mismo es estéril.

Para nuestro análisis nos basamos en una metodología cualitativa, se analizan discursos y algunas entrevistas realizadas a diáconos indígenas, sacerdotes, obispos de la Diócesis y de representantes de la curia romana. Los testimonios fueron recabados durante el trabajo de campo realizado en Chiapas durante el segundo semestre de 2008 y en el mes de julio de 2009.

Sostenemos que Roma prohibió la ordenación de más diáconos permanentes en la Diócesis porque este proceso dio lugar a la formación incipiente de una Iglesia autóctona. Esta nueva forma reconfiguró los cierres institucionales de tal manera que amenazaba las bases de la organización y el poder religioso de la Iglesia Católica en general. Dichos cierres se implementan a través de la exclusión étnica, la exclusión de los casados y la exclusión de las mujeres, de la administración de los bienes simbólicos de salvación. La emergencia de un nuevo modelo de Iglesia autóctona[3] se caracterizó por la inclusión relativa de indígenas, hombres casados y mujeres. Esto fue interpretado por Roma como una amenaza a su posición y autoridad y un cuestionamiento a la figura del sacerdote.

---

3 Aquí queremos hacer una aclaración fundamental. Entendemos por Iglesia autóctona a un nuevo modelo organizativo que tiende a ser más horizontal, en tanto modifica los cierres institucionales para incluir a más agentes en el manejo del capital religioso católico. Por esta razón no profundizamos en otros fenómenos que son igualmente importantes. Como por ejemplo: la discusión de la relación entre evangelización y las culturas originarias, o el sentido de la canonización y el mundo de los pobres. Lo que nos interesa es cómo la modificación de los principios organizativos produjeron una iglesia más inclusiva, menos desigual. Que pudo impulsar desde su seno cambios en el mismo sentido en el resto de la sociedad. Modificando el mundo de los pobres.

Esta política de Roma sobre el diaconado permanente en la Diócesis provocó, en opinión de algunos agentes de pastoral diocesanos, que la Iglesia Católica pierda presencia en el mundo de los pobres. En nuestra perspectiva también provoca que las profundas desigualdades institucionales (otra expresión de la pobreza) se mantengan en la Iglesia Católica. Lo que pudo ser un avance para la Iglesia Católica a nivel universal, a través de un caso particular en la Diócesis, quedó truncado por los intereses de las posiciones dominantes del campo católico, quienes utilizaron estratégicamente la memoria religiosa para restaurar los cierres institucionales.

EL CAMPO RELIGIOSO EN LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: LUCHA, ESTRATEGIAS Y LAS NECESIDADES ESTRUCTURALES

La Iglesia Católica en Chiapas se ha caracterizado por su debilidad histórica. Jamás ha conseguido ser hegemónica. Esto se debe a la relación que estableció con los pueblos indígenas de la región desde su arribo en el siglo XVI. En un medio difícil, aislado de los principales centros de poder político y con escasas fuentes de riqueza, la principal forma en que los colonos españoles hicieran fortuna era a partir de la explotación intensa de la mano de obra indígena en las fincas que se formaron a través de la encomienda. La Iglesia Católica no fue totalmente ajena a este proceso a pesar de que criticó fuertemente los abusos de los encomenderos, en voz del primer obispo de Chiapas: fray Bartolomé de Las Casas. La Iglesia Católica tuvo que recurrir a la explotación de la mano de obra indígena para sobrevivir, porque los diezmos que daban los pocos españoles que habitaban en la región no les permitía obtener el sustento.

Los misioneros dominicos formaron parte del circuito de explotación de los indios. A éstos les exigieron trabajo gratuito, el pago de los servicios religiosos y de los impuestos de la corona. Las diversas etnias vieron con desconfianza a aquellos misioneros que decían protegerlos de la crueldad y explotación de los encomenderos, pero al mismo tiempo se beneficiaban de ellos. Los misioneros acumularon tanta riqueza de este proceso de acaparamiento y explotación que a finales de la Colonia llegaron a poseer la mitad de las fincas del estado. Esta relación cambió poco con la secularización de las doctrinas a fines del siglo XVII. El clero secular, al igual que sus antecesores regulares, privilegiaron alcanzar una sólida posición material antes que atender y convertir a los pueblos indígenas. Por esta razón, el proceso de evangelización no caló profundo en los indígenas de la región (De Vos, 2000: 251).

La evangelización fue incompleta porque además los indígenas buscaron habitar las zonas más remotas e inaccesibles (Los Altos y la

Selva Lacandona) para resistir el dominio español. La difícil geografía de lo que hoy es Chiapas ha sido desde entonces un importante obstáculo para la labor pastoral de la Iglesia Católica y de cualquier otra organización religiosa o no.

Estos factores permitieron que los pueblos indígenas gozaran de cierta autonomía religiosa. Se apropiaron de algunas creencias católicas, pero conservaron mucho de su forma de entender y acceder a lo sagrado. Esto se expresa todavía hoy por la algarabía de las celebraciones, con danzas, música y el consumo de alcohol. Para los indígenas, éstos eran los medios para alcanzar un estado de unión con lo sagrado (Taylor, 1999: 87). Este proceso originó la emergencia de un grupo de especialistas organizados en un sistema de cargos: curanderos, nahuales, rezadores, martomas, capitanes, mayordomos, etc. Quienes monopolizaban y administraban la mediación con lo sagrado. Se evidenciaba la ausencia de la Iglesia Católica y sus sacerdotes (agravada con la expulsión de las órdenes religiosas a mediados del siglo XIX), al tiempo que emergía una religión propia con algunos rasgos católicos. A esta religión se le ha denominado como la Costumbre (De Vos, 2000: 254).

La Costumbre fue el principal contendiente de la Iglesia Católica en el campo religioso hasta los años treinta del siglo XX. En ese momento arribaron a Chiapas los presbiterianos desde Guatemala y tras ellos una gran variedad de grupos religiosos evangélicos, bíblicos no evangélicos (mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día), pentecostales y *neopentecostales*. Quienes realizaron una importante labor pastoral para convertir a gran parte de la población, no solo en los centros urbanos, sino principalmente en el medio rural donde se concentran los indígenas. Éstos fueron vistos como sujetos de evangelización por los protestantes, poniendo en duda el arraigo del catolicismo en las comunidades indígenas. Estos grupos religiosos ofrecieron nuevas vías a lo sagrado, que tuvieron gran éxito en la región, y que siguen con mucha fuerza hasta el presente (Garma, 2005: 40-41).

Esta profunda transformación religiosa de los pueblos indígenas se explica, en parte, por una inclusión más profunda en los nuevos grupos religiosos. En primer lugar, porque la predicación se realiza en su lengua[4]; en segundo lugar, porque retomaron muchas de las prácticas religiosas locales, tales como su danza y música en las celebraciones. En tercer lugar, porque significó la erradicación del consumo de alcohol, lo que redituaba en grandes

4 Al Instituto Lingüístico de Verano se le debe las primeras traducciones a las lenguas indígenas locales de la Biblia.

ahorros para las familias y una disminución en la violencia intrafamiliar y comunitaria[5].

Sin embargo, el elemento fundamental de la conversión se explica como una expresión de una transformación social profunda. Definida por varios factores que se presentaron a partir de la segunda mitad del siglo XX:

1) La explosión demográfica, específicamente entre los pueblos indígenas. Tal como afirma Viqueira, la población indígena no ha dejado de crecer en Chiapas desde 1778. En ese año se reportó una población indígena de 70 mil habitantes, para 1990 esta ascendía a 850 mil habitantes (Viqueira, 2002: 99). El crecimiento de la población en el estado ha sido significativo a partir de los años cincuenta, duplicándose para los años ochenta y una vez más hacia el año 2000[6]. 2) Lo anterior ha provocado una grave escasez de tierra en las comunidades indígenas, además de un proceso de segmentación extrema, la degradación de la calidad de la tierra y por lo tanto una caída muy fuerte en la producción. 3) Este hecho favoreció, en algunos casos, la concentración de la tierra en una élite indígena. La cual se ha enriquecido a costa de préstamos a altas tasas de interés, apropiándose de la tierra de los deudores insolventes. Pero además, utilizaron los puestos políticos para monopolizar el comercio y el transporte. Y también se apropiaron de gran parte de los subsidios y apoyos gubernamentales. 4) La diferenciación social se ha intensificado al interior de las comunidades debido a que los jóvenes que no acceden a un pedazo de tierra comunal. Por ello se ven obligados a rentar la tierra de los indígenas más ricos o a migrar a otras regiones del estado (Soconusco) o del país, en busca de trabajos temporales. La migración cambió las perspectivas de vida de los indígenas, conocieron otras formas de vida, de consumo y necesidades. 5) El problema de la demanda de tierra en Chiapas se vio incrementado por el cambio productivo en gran parte del estado. Todavía a mediados del siglo XX la economía estaba centrada en las haciendas o fincas agrícolas de autoconsumo. En las cuales laboraban un gran contingente de campesinos indígenas en condiciones de extrema dependencia de la hacienda. Al avanzar la reforma agraria en el estado, muchos finqueros prefirieron reconvertir sus tierras hacia la producción de ganado, evitando cualquier afectación de sus dominios. Esto provocó la expulsión de miles de indígenas acasillados, quienes podrían reclamar la afectación de la hacienda en

5 Para una revisión de las explicaciones sobre las conversiones religiosas en Chiapas véase Rivera (2005).

6 Para el año 1950 la población del estado de Chiapas era de poco más de 900 mil, para el año 2000 alcanzó un poco más de los 3,9 millones de personas.

su beneficio, para la formación de ejidos. 6) Los problemas antes señalados condicionaron la emergencia de la lucha agraria y de múltiples conflictos en las comunidades, hecho que se intensificó a partir de los años setenta. 7) Estos conflictos chocaron de frente con las viejas estructuras político-religiosas comunitarias, que fueron cooptadas por la nueva élite indígena enriquecida. 8) La fuerte diferenciación social al interior de las comunidades y la profunda imbricación de lo religioso con lo político, señalaron el camino de la conversión religiosa como un medio de protesta y/o adaptación ante el orden social comunitario cada vez más difícil, cambiante y desigual. La conversión religiosa fue una estrategia para responder a la crisis social que las comunidades indígenas enfrentaron desde mediados del siglo XX (Rus y Wasserstrom, 1979; Villafuerte, 2002; Mosqueda, 2011).

El arribo de los protestantes y su rápido avance en las comunidades indígenas provocó que la Iglesia Católica se viera forzada a reaccionar porque peligraba su presencia entre los indígenas. Al menos así lo interpretaron los agentes de pastoral de la Diócesis a mediados del siglo XX. Sin embargo es difícil saber hasta qué punto esto fue cierto. Los conflictos que la Diócesis desencadenó al intentar retomar el control religioso de las comunidades, podrían considerarse como un indicador de que la Iglesia Católica hacía tiempo que no tenía presencia entre los indígenas (Iribarren, 2002: 8).

Si bien la Costumbre no excluyó los sacramentos católicos en sus celebraciones religiosas, la presencia del sacerdote era intermitente y su función se limitaba a la administración de los sacramentos. Éste agente no centralizaba el control de la vida religiosa de la comunidad, era un complemento. Por ello, el cambio religioso entre los pueblos indígenas no debe interpretarse tanto como una descatolización de las comunidades. Es decir, la conversión masiva no fue el avance del protestantismo en detrimento de la identidad indígena, que se percibía asociada al catolicismo profundamente arraigado en las comunidades indígenas. Esto porque probablemente nunca fueron católicas, al menos no en el sentido de que dependieran y reconocieran la autoridad de la institución como un elemento fundamental.

Más allá de los principales centros urbanos (como San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Comitán, Ocosingo y Chiapa de Corzo), el catolicismo estaba débilmente presente en las comunidades, y el control religioso escapaba de manos de los sacerdotes. Más bien habría que pensar este proceso de pluralización del campo religioso a partir de una fuerte lucha entre el protestantismo en contra de la Costumbre, la cual comenzaba a derrumbarse por los cambios políticos y económicos arriba citados. A esta lucha se unió la Iglesia Católica a mediados del siglo XX. Sin embargo, debemos subrayar que

este campo religioso amplio no nos interesa. Para responder a nuestra pregunta nos concentramos en lo que sucedió al interior de la Iglesia Católica. A esto lo hemos denominado el campo católico.

En suma, la escasa presencia de la Iglesia Católica en las comunidades indígenas se explica principalmente porque existía una gran autonomía religiosa indígena. Y no solo por la escasez endémica de sacerdotes en la región[7]; por las difíciles condiciones geográficas y de comunicación de la Diócesis; o por los diversos idiomas de la población y el alto porcentaje de monolingüismo en el estado, que dificultaba su atención religiosa. Los indígenas no veían indispensable una presencia mayor de la Iglesia Católica en sus comunidades, inclusive en algunos casos la evitaban a toda costa. El caso de San Juan Chamula puede ser citado como ejemplo. Esto explica los fuertes conflictos que tuvo el catolicismo diocesano con la Costumbre en ese municipio (Iribarren, 2002).

CAMBIO DE ESTRATEGIA, DE LA RUPTURA A LA ASIMILACIÓN SUTIL: LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO

El retorno de la Iglesia Católica a las comunidades inicia a mediados del siglo XX[8], con el obispado de Lucio Torreblanca[9]; que entendió que debía ingresar a las comunidades para evitar que los grupos protestantes continuaran exitosamente convirtiéndolas. La medida inicial no fue extraordinaria, se recurrió a una figura común en la Iglesia: a la formación de catequistas, reclutados principalmente entre los pueblos indígenas. Estos tenían la función de apoyar a los sacerdotes, enseñar la doctrina en las comunidades y la atención de las ermitas.

---

7 Había tan solo 13 sacerdotes a mediados del siglo XX para atender a toda la Diócesis de Chiapas que abarcaba todo el estado (Entrevista con agente de pastoral, 2008). No fue sino hasta los años de 1957 y 1965 cuando la Diócesis se dividiría originando las Diócesis de Soconusco y Tuxtla, respectivamente. Sin embargo, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas conservaría la mayor parte de la población indígena, alrededor del 80% de todo el estado (Meyer, 2000: 43).

8 Tan importante fue este fenómeno que los mismos agentes de pastoral de la Diócesis consideran que fue un segundo proceso de evangelización, pues reconocen que la primera resultó bastante débil. Consideran que su labor en las comunidades forma parte de aquélla que realizaron los primeros misioneros durante la Colonia. Con ello establecen una filiación con la pastoral liberacionista que, según afirman, inició el propio fray Bartolomé de Las Casas. Sostenemos que esta interpretación de su trabajo con algún sector de las comunidades buscó legitimar su lucha contra el protestantismo y en algún momento contra la Costumbre (Entrevista con agente de pastoral, julio de 2009).

9 Designado como obispo de la Diócesis de Chiapas en 1944, su obispado se extendió hasta 1959 cuando es designado Arzobispo de Durango.

Los catequistas indígenas tenían la ventaja de conocer perfectamente el terreno. Eran miembros de las comunidades en las que iban a trabajar, dominaban el idioma y no representaban una carga económica para la Diócesis. La formación de los catequistas comenzó en los años cincuenta por un sacerdote de los Misioneros del Sagrado Corazón en Tenejapa. De ahí se extendió a San Cristóbal de Las Casas a cargo de los maristas. El siguiente obispo, don Samuel Ruiz García[10], fundó nuevas escuelas para catequistas en San Cristóbal, ya en 1962. Inicialmente los indígenas reclutados iban a formarse por seis meses[11].

Sin embargo esta medida evidenció sus limitaciones al poco tiempo. Los catequistas que ejercían sus servicios religiosos en sus comunidades se encontraron en clara desventaja frente a los pastores protestantes indígenas. Efectivamente, los pastores indígenas contaban con una gran autoridad religiosa. Estos ministros poseían el manejo pleno de sus bienes de salvación. Según testimonio de los agentes de pastoral católicos, en aquel entonces, la presión de los protestantes obligó a los catequistas a pedir "el estudio completo del Evangelio" (Morales, 2004: 13). ¿Cuál fue la respuesta de la Diócesis de San Cristóbal al reto de la competencia religiosa de protestantes y costumbristas? ¿Cómo superar el problema estructural de contar con poco personal? ¿Cómo hacerse de los servicios de un personal que poseyera las facultades necesarias para proveer los servicios religiosos necesarios y competir con los protestantes?

Dos caminos emergieron en el horizonte. Uno era la formación de sacerdotes indígenas. Pero esta opción fue hecha a un lado. La segunda fue la formación de diáconos permanentes indígenas. Este fue el camino que siguió predominantemente la Diócesis. ¿Por qué ésta opción y no el sacerdocio? Esta no es una pregunta ociosa, tuvo fuertes implicaciones.

Para iniciar su respuesta recuperamos la opinión de un agente de pastoral sobre el tema. Éste consideraba que la formación de diáconos fue el producto de tres factores: 1) un intenso contacto con las bases; 2) producto de una profunda reflexión sobre el estilo tradicional de trabajo pastoral, caracterizado por su verticalidad; y 3) la búsqueda

---

10 Su obispado comprende desde 1960 al año 2000 cuando renuncia por motivos de edad avanzada.

11 Sin embargo esta formación tan larga fuera de sus comunidades resultó inviable, por lo que fue reduciéndose cada vez más, pasó de seis a tres meses y finalmente a un mes. Otra modificación en la formación de catequistas se realizó cuando se determinó que los cursos ya no fueran en los centros urbanos, sino en las comunidades mismas, a donde los agentes de pastoral (sacerdotes, monjas y laicos) asistían para impartir los cursos, que después se repetirían en otras comunidades por los propios catequistas ya formados (Entrevista con diácono tsotsil, octubre de 2008).

de caminos de inculturación del evangelio. Todo esto los llevó a criticar y superar, en su opinión, el "colonialismo religioso que estábamos viviendo" (Morales, 2004: 13). El resultado fue la decisión de formar diáconos permanentes entre los indígenas de las comunidades.

Esta interpretación de los agentes de pastoral señalaba la persistencia del *colonialismo religioso*, a pesar de la inclusión de los indígenas como catequistas. Pensamos que la principal razón de esta interpretación era la profunda asimetría en las relaciones de poder en el proceso de formación de los catequistas y en el trato con los agentes de pastoral mestizos. Hecho que entorpecía el avance de los trabajos de la Diócesis por la resistencia que generaba entre algunos grupos en las comunidades esta actitud. Este tipo de relación desigual se fundaba en la idea (por parte de los agentes de pastoral mestizos) de que los indígenas debían ser evangelizados nuevamente, su catolicismo no les era reconocido como tal. Más bien se consideraba que el catolicismo en las comunidades se encontraba mezclado con diversas creencias paganas. Había entonces que despojar sus creencias de todo aquello que no era cristiano, que no solo condenaba sus almas sino también su cuerpo.

En un principio la Diócesis veía en las culturas indígenas el signo y la causa de su atraso material en la región. Entonces su cultura parecía que no tenía nada que aportar, no era valiosa, más bien era un lastre que debía de ser extirpado y en su lugar había de colocarse al catolicismo. Este sería un medio de avance espiritual y material para los indígenas (Mosqueda, 2006: 142). Todas estas ideas convergían con el indigenismo del Estado mexicano posrevolucionario.

El reconocimiento de este *colonialismo religioso* fue algo realmente difícil para los agentes de pastoral. Este proceso fue apoyado por los cuestionamientos de los propios catequistas a las relaciones de poder, las cuales descalificaban su cultura y sus creencias religiosas como paganas y no católicas. Pero también debemos señalar un factor fundamental: al renovado ambiente intelectual que la Iglesia Católica sufrió durante esa época. Simbolizado por el Concilio Vaticano II y Medellín, en éstos se rescató la centralidad del pobre como un espacio de iluminación y aprendizaje para el resto de la Iglesia. Pero además, se avanzó en el respeto a las culturas indígenas y el reconocimiento de las causas estructurales de la miseria y la marginación (Mosqueda, 2006: 149-150). Y por último, debe tenerse presente los escasos resultados que venía obteniendo en su labor pastoral, bajo esta actitud de superioridad y descalificación de lo indígena. Esta estrategia contrastaba abiertamente con la estrategia de reconocimiento, relativo y muy limitado, que hacían algunos grupos protestantes de la cultura, de las creencias y de las lenguas indígenas.

Por estas razón es que la Diócesis de San Cristóbal inició en 1975 la primera elección de candidatos a diáconos indígenas. Quienes serían formados por 3 años y tras una evaluación recibirían el cargo. Debemos advertir que las primeras ordenaciones no fueron fáciles. En el campo católico diocesano emergió una fuerte división sobre el asunto, centrado sobre la capacidad de los indígenas para asumir dicha posición (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008).

El surgimiento del diaconado permanente y el cambio de estrategia pastoral hacia las culturas indígenas en la Diócesis se explican por dos motivos. El primero, fue una respuesta al avance de los protestantes y la lucha con la Costumbre en las comunidades indígenas. Nótese que los agentes de pastoral no suelen mencionar la lucha que libraron con los costumbristas indígenas. En segundo lugar, se debió a que la Diócesis quería modificar el *colonialismo religioso* que hasta ese momento estaba practicando con la formación de catequistas.

Este *colonialismo religioso* se expresaba en dos direcciones. Primero, en la posición subordinada en el campo católico de los catequistas indígenas, porque no accedían al monopolio de bienes simbólicos de salvación. Al formarlos tan solo para fungir como catequistas mantenía una marcada desigualdad en la Iglesia Católica: entre los indígenas y los no indígenas. Solo éstos últimos accedían al clero y al poder religioso.

Pero también debemos tener en mente un elemento importantísimo, los catequistas indígenas modificaron las relaciones de poder en las comunidades. Cuando éstos regresaron a sus comunidades constituyeron una fuerza opositora a los agentes religiosos tradicionales, representantes de la Costumbre. Se desató una lucha por la interpretación del mundo, de su origen y de la religión. Los catequistas indígenas contaban con un capital religioso distinto, puesto que habían adquirido una serie de creencias y conocimientos, que utilizaron para cuestionar la legitimidad del capital religioso de los ancianos o principales (Entrevista con agente de pastoral, julio de 2009).

Es decir, la lucha se libró por la interpretación religiosa legítima del mundo y de la religión misma, donde los jóvenes catequistas designaban cómo superstición, con su carácter de falsedad, al capital religioso de la Costumbre. Con ello desconocían su legitimidad y los desplazaban de su posición privilegiada como mediadores de lo sagrado, desatando fuertes conflictos y divisiones en las comunidades indígenas. Este proceso provocó que un sector de las comunidades ligado a las celebraciones religiosas (curanderos, principales, mayordomos, comerciantes, transportistas, etc.) tuviera un fuerte resentimiento hacia la Iglesia Católica, puesto que atacaban su forma de vida y su sustento. Esto derivó en la resistencia de este sector

para aceptar la autoridad de la Iglesia Católica en materia religiosa hasta nuestros días.

Pero el hecho de que se haya reconocido un cierto *colonialismo religioso* viene a suscitar una duda fundamental: ¿por qué razón los agentes de pastoral dejaron de considerar a la cultura indígena, incluida la Costumbre, como parte de la competencia religiosa y se interpretó como algo que debía preservarse? Sostenemos que cesó la lucha que se libraba con la Costumbre porque se reinterpretó el campo fundamentalmente como una lucha contra los protestantes. El primer motivo que obligó a esta reinterpretación del campo y de la lucha, fueron los magros resultados que obtuvieron con su estrategia de ruptura. Ello explica que el giro en la política pastoral diocesana confluyera con una pastoral de inculturación del evangelio. Aquí la Costumbre se consideró como parte de la cultura local, la cual debía ser más o menos preservada.

Si en un primer momento se condenó como *brujería* la excesiva ingesta de alcohol en las celebraciones religiosas; incluidos los bailes, la música y los cánticos en lengua indígena; además de ciertos rituales como el sacrificio de animales, las limpias, los hechizos, etc. Muchos de éstos elementos pasarían a formar parte de la celebración religiosa popular, más o menos toleradas, en la parroquia o ermita habitada por indígenas. Además había otras prácticas fuera de los templos como la adoración a los cerros, las cuevas, los manantiales y el rayo, que también serían incluidos. Aceptados en nombre de la inculturación del evangelio.

Sin embargo en algunos casos como la alcoholización, los sacrificios de animales y la intervención de los brujos, serían paulatinamente desplazados, primero del templo y después de las prácticas religiosas consideradas como cristianas. Aunque este proceso se intentó realizar en toda la Diócesis los resultados fueron muy desiguales. No solo dependió de la acción pastoral de la Diócesis, sino principalmente de otros factores tales como los intereses políticos y económicos que dominaban en las comunidades indígenas.

Este tema es fundamental para entender no solo la capacidad de la Diócesis para retomar el control religioso de las comunidades, sino también para dar cuenta de la forma en cómo el diaconado permanente indígena se desarrolló en las diferentes zonas pastorales de la Diócesis[12]. Retomemos dos ejemplos, los casos del municipio de San Juan Chamula enclavado en los Altos, en la zona pastoral

12 La Diócesis se divide en siete zonas pastorales: Ch'ol, Sur, Sureste, Centro, Tsotsil, Tseltal y CHAB. La investigación en la que se basa este artículo solo abarcó la zona Tsotsil y la CHAB, ubicadas en las regiones de los Altos y la Selva, respectivamente.

Tsotsil. El segundo ejemplo es el caso de la misión de Bachajón, ubicada en la zona de la Selva, perteneciente a la zona pastoral CHAB. La primera fue zona de influencia de los dominicos y la segunda de los jesuitas. Estas órdenes religiosas fueron invitadas a finales de los cincuenta y principios de los sesenta para ayudar en el trabajo pastoral de la Diócesis.

En el caso de la misión de Chamula, instalada en los años sesenta (1966), puede considerarse como el caso paradigmático de los conflictos entre la Diócesis y las elites indígenas locales. El resultado fue la pobre penetración de la Diócesis en el municipio tsotsil y el nulo desarrollo del diaconado permanente. Esto se debió a la forma en cómo se constituyó, a mediados del siglo pasado, la nueva élite indígena. Ésta fue el producto de la política indigenista del nuevo Estado posrevolucionario, que impulsó la formación de profesores bilingües rurales y de promotores culturales del Instituto Nacional Indigenista (INI). Este contingente era visto como la avanzada del Estado mexicano en las zonas indígenas en Chiapas. Había que cambiar su cultura para incorporarlos a la nueva nación.

Sin embargo, en Chamula, la nueva élite indígena no desplazó a la anterior. Se fusionó con los principales o ancianos que controlaban el gobierno municipal en base a la Costumbre. Los maestros y promotores indígenas se insertaron en la antigua élite y adoptaron la Costumbre como fundamento de su poder político. Esta alianza entre élites llevó a concentrar en las manos de un grupo el poder político y religioso, reforzándose mutuamente. Además articularon una alianza con el Partido Revolucionario Institucional (PRI). La élite indígena aseguraba el control político y los votos en el municipio.

Este nuevo poder político-religioso apuntaló la emergencia de una concentración de riqueza en esta élite. Desde el poder municipal controlaron los permisos para el transporte, los negocios, la repartición de tierras, los créditos a la producción agrícola, las asesorías técnicas, etc. Además se convirtieron en prestamistas. Las mismas celebraciones religiosas resultaron una fuente de riqueza para esta élite. La comercialización del alcohol, las velas, las flores, la comida, entre otros, pasaban exclusivamente por los negocios de la élite indígena local. Las fiestas patronales eran fomentadas abiertamente desde las autoridades municipales.

En lo sucesivo, los cargos de mayordomo o capitán para las fiestas religiosas del municipio representaron una enorme carga económica, por los elevados gastos que implicaba a los particulares. Estos cargos comenzaron a rechazarse entre los tsotsiles. Esto fue interpretado por la élite local como un cuestionamiento a la Costumbre. Pero en el fondo era un ataque a sus intereses económicos y políticos.

Por esta razón es que el trabajo de la Diócesis representó una amenaza al control político y religioso de la élite indígena. Si la Diócesis avanzaba en el control delo religioso, tendría que enfrentarse a los intereses políticos y económicos de la élite chamula. Efectivamente, la Diócesis se enfrentó en el campo religioso a esta élite, y fue más allá, impulsó un movimiento opositor en lo político (bajo las siglas del Partido Acción Nacional), para ganar las elecciones municipales en los años setenta (Iribarren, 2002). La respuesta fue terminante: la expulsión del sacerdote y las religiosas del municipio, amenazados de muerte. Este hecho marcó la pauta que la élite chamula siguió en las siguientes décadas, desterrando a cualquier opositor religioso y político, en nombre de la defensa de la cultura indígena.

En el otro extremo tenemos el exitoso caso de la misión de Bachajón, ubicada en el municipio de Chilón. En este municipio la élite política era mestiza. El Estado mexicano no logró la formación de una élite indígena. Esto implicó la separación de poderes a nivel municipal. El poder religioso era administrado por los principales indígenas en las comunidades, de manera independiente a los mestizos. Esta situación provocó que la lucha religiosa por el control de las comunidades indígenas se diera en el municipio sin las connotaciones político-económicas que tuvieron en el caso Chamula.

La misión jesuita pudo realizar su trabajo sin tener que enfrentarse en el terreno político a una élite indígena poderosa. Pero esto no significaba que no existiera un gobierno interno en las comunidades. Éste estaba conformado por los principales o ancianos quienes tenían funciones religiosas y políticas. Sin embargo, quizá gracias a esta dispersión de poderes, los jesuitas tuvieron una mayor capacidad para entrar en las comunidades y transformar su estructura de político-religiosa local. La estrategia fue la de articular una alianza a nivel político. Hacia afuera de la comunidad, los jesuitas asesoraron y promovieron la lucha agraria a favor de los indígenas tseltales. En su interior, refuncionalizaron la estructura religiosa comunitaria para ponerla al servicio de la Iglesia Católica.

De esta manera, se enfrentaron a los finqueros mestizos en el terreno agrario, impulsando las organizaciones campesinas en el municipio. Esto provocó que los campesinos indígenas tuvieran en los misioneros a un aliado político poderoso, en lugar de un enemigo. Sin duda, esto facilitó la penetración del catolicismo diocesano en la región, a diferencia de Chamula.

Producto de la lucha y de la repartición agraria, impulsada desde mediados del siglo XX, los habitantes de las comunidades indígenas tseltales fueron beneficiados en las tierras bajas, obteniendo dotaciones ejidales en otras zonas de la Selva Lacandona. Esto dio origen a

nuevas comunidades en la Selva. La migración a la Selva fue acompañada por los jesuitas. Este escenario favoreció tremendamente la capacidad de influencia de los jesuitas, quienes pudieron formar a un gran contingente de catequistas tseltales, de los cuales emergerían posteriormente la mayoría de los diáconos de toda la Diócesis.

Esto se explica porque los tseltales que tuvieron un mayor acceso a tierras frente a los tsotsiles. Con este hecho adquirieron un medio de sustento más sólido que sus contrapartes en los Altos. Esta base material estable permitió que los tseltales pudieran inmiscuirse en actividades en la Iglesia Católica. En cambio en los Altos, la gran explosión demográfica que enfrentó en los años setenta, provocó que las tierras fueran escasas, obligando a gran parte de los jóvenes a migrar en búsqueda de empleo. Generalmente, iban de manera temporal a otras regiones del estado y del país a emplearse como jornaleros. La ventaja material y el acompañamiento de los jesuitas, provocó que la mayoría de los jóvenes diáconos se formara en la zona pastoral CHAB.

Más allá de que el obispo y los agentes de pastoral asumieran las críticas que los antropólogos[13] les lanzaban porque destruían las culturas indígenas con su trabajo pastoral; más allá de que el Concilio Vaticano II dio al obispo algunas pistas que lo llevó a la conclusión de que la evangelización de los pueblos indígenas debía realizarse a través de la inculturación del evangelio[14]; y de que Medellín enfatizó la importancia del pobre en la Iglesia Católica y de las causas estructurales de su situación. Más allá de estos factores importantísimos, consideramos que hubo un elemento central que contribuyó para que la Iglesia Católica tomara este giro en el campo religioso. Desde nuestra perspectiva, este elemento fue que la relación con los pueblos indígenas no mejoró, sino todo lo contrario. Cuando los catequistas se confrontaron con los antiguos detentadores del monopolio religioso en las comunidades, la Iglesia Católica normalmente salió perdiendo.

---

13 Entre quienes podemos citar a Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Mercedes Oliveira, Margarita Nolasco, Salomón Nahmad, entre otros (Meyer, 2000: 120).

14 Es importante señalar que contrario a lo que manejan algunos agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal, la inculturación del evangelio es una expresión que no tuvo su origen en el Concilio Vaticano II, aunque si se reconoce que se hallan en los documentos conciliares algunos elementos que permitieron la emergencia de esta política pastoral de la Iglesia Católica en relación con otras culturas (no occidentales). Esta expresión no se adoptaría en la Iglesia Católica sino hasta los años setenta con el documento *Evangelii nuntiandi* (1975) por Pablo VI, donde considera que uno de los principales problema teológicos y pastorales de la Iglesia Católica es la relación entre fe y cultura. Esto se asumirá como parte de la pastoral oficial para América Latina solo hasta la VI Conferencia de la CELAM de Santo Domingo, en 1992 (Espeja, 1993: 11-13).

Esta situación adversa se presentó tanto en Chamula como en Bachajón. Sin embargo los resultados fueron diversos, dependiendo de la forma en cómo la tarea pastoral se contrapuso a los intereses políticos y económicos locales. Como pudimos ver en los ejemplos expuestos, este cruce entre los campos político, económico y religioso determinó el éxito del diaconado permanente indígena. Y también señaló la fuerza del proceso de inculturación del evangelio en cada zona pastoral de la Diócesis.

En general observamos una reorientación de la estrategia pastoral. Ésta ya no buscó acabar con la Costumbre deslegitimándola, ni desplazar a sus agentes religiosos. Más bien trató de instaurar una pastoral incluyente, a través del reconocimiento de la Costumbre como parte de la cultura indígena. La tesis central de la inculturación del evangelio es que todas las culturas poseen un núcleo que converge plenamente con el cristianismo. Tan solo habría que depurarlas para encontrar entre sus aparentes creencias y prácticas paganas la semilla del evangelio. En este sentido, se trata de una reinterpretación de las culturas desde el punto de vista de los católicos. Solo había que facilitar el camino a los indígenas para que reconocieran esta presencia de la palabra divina cristiana en sus culturas (Entrevista con agente de pastoral, octubre de 2008).

La nueva pastoral también contempló la formación de nuevos cargos en la Iglesia. Estos cargos darían una participación más amplia a los laicos, convertidos en catequistas, diáconos, presidentes de ermita, secretarios, principales, ministros extraordinarios de la comunión, entre otros.

A partir de esto, la Diócesis retomó estratégicamente el discurso de la inculturación del evangelio, porque le permitió echar a andar una pastoral de asimilación sutil de las culturas, a través de su reconocimiento. Es necesario enfatizar que este proceso de inculturación del evangelio se realizó bajo la dirección y control de los agentes de pastoral mestizos. Éstos intentaron imponer su visión de lo que es ser católico, realizando una selección de aquellos elementos culturales indígenas que podían ser incluidos en el catolicismo. Como ejemplo podemos mencionar el intento de desterrar el consumo de alcohol de las fiestas religiosas o el proceso de traducción de la Biblia a las lenguas tsotsil y tseltal bajo un férreo control de la Diócesis para determinar el sentido del texto sagrado.

Es claro que los criterios mediante los que se juzgaban los elementos de las culturas indígenas son emanados por el conocimiento y creencias de los agentes de pastoral mestizos. De manera indirecta influyeron en esta reinterpretación de las culturas indígenas, porque formaron a los diáconos, catequistas y traductores tseltales y tsotsiles.

Por más que los agentes de pastoral se hayan transformado culturalmente (tseltalizado o tsotsilizado), jamás podrán ver desde el lugar del otro. Ni tampoco podrían neutralizar la asimetría en las relaciones de poder con sus diáconos, catequistas y traductores. Los agentes de pastoral mestizos actuaban siempre en base a la superioridad de su capital religioso, social y económico. Con estos recursos tendieron a dirigir el sentido del proceso religioso en las comunidades. Por esto consideramos que el proceso de inculturación en realidad tiende a transmitir (de manera más o menos exitosa) una serie de valores culturales occidentales a través de la religión. Esto a pesar de la intención de los agentes de pastoral por realmente *inculturar* el evangelio[15]. Los agentes de pastoral orientaron el proceso de acuerdo con sus principios incorporados, de acuerdo a su *habitus*.

Pero también es necesario subrayar que las comunidades indígenas tuvieron cierta capacidad de incluir elementos religiosos propios en el catolicismo *inculturado*. Por ejemplo, la incorporación del altar maya en las ermitas, o de algunas oraciones propias, de la adoración de los cerros, a las cuevas, entre otros.

En síntesis, lo que ocurrió fue que este proceso se realizó incluyendo cierto tipo de negociación, aunque de manera estructural la tendencia fue que se impuso la interpretación de la posición más fuerte en el campo católico: la de los agentes de pastoral, debido a sus mayores recursos y conocimientos. No hubo una simple imposición de la cultura Occidental, ni tampoco una resistencia exitosa de los indígenas conservando su religiosidad intacta, sino una reconstrucción del catolicismo donde intervinieron ambas partes, aunque en condiciones muy desiguales.

Esta estrategia legitimó la incursión de la Diócesis en las comunidades al mismo tiempo que justificó la formación de un clero indígena. Se comenzó a hablar de la inculturación del evangelio a través de la formación de una Iglesia autóctona. Esta estrategia de no confrontación emergió de manera paulatina y sin la actual aura de legitimidad derivada de la invocación de una pastoral *inculturada*. Esta nueva estrategia pastoral ha tenido buenos dividendos en términos de un amplio contingente de personal indígena que trabaja para la Iglesia Católica, se formaron más de 8 mil catequistas y 339 diáconos indígenas. Significa que existe una mayor penetración de la Iglesia Católica

15 Cabe señalar que una cosa es lo que los agentes de pastoral querían hacer, manifestado a través de sus discursos, y otra lo que realmente hicieron. El principio de no consciencia que Bourdieu señala como un elemento metodológico fundamental, nos permite hacer esta distinción. Tratamos de no ocuparnos de las intenciones subjetivas, sino más bien de las estrategias concretas desplegadas por los actores en el campo religioso y en el católico, a partir de sus posiciones, intereses y capitales.

en las comunidades indígenas y un relativo éxito de la inculturación del evangelio asimilando la Costumbre[16], produciendo además lo que se ha llamado como la Teología India[17].

LA MEMORIA EN LA EMERGENCIA DEL DIACONADO PERMANENTE INDÍGENA, EL CUESTIONAMIENTO DEL CIERRE ÉTNICO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Este cambio de estrategia pastoral no solo produjo nuevas posiciones religiosas en las distintas etnias de la región y una reinterpretación de la cultura indígena. También desató un fuerte conflicto entre la Diócesis y Roma en torno al diaconado permanente. Éste tuvo su punto más álgido con la prohibición al nuevo obispo, Felipe Arizmendi (designado en el año 2000), para ordenar más diáconos permanentes en su Diócesis. ¿Cómo explicar la paradoja de que Roma le prohíba a la Diócesis la ordenación de más diáconos permanentes si tiene la necesidad imperiosa de contar con este personal? Esta pregunta toma más fuerza si tomamos en cuenta el avance de otras denominaciones religiosas, el crecimiento de la población y el envejecimiento de los diáconos existentes.

La hipótesis que explica esta contradicción es que Roma se opuso al movimiento diaconal por la forma en cómo éste se interpretó e implementó en la Diócesis. Porque la ampliación en el acceso a los bienes de simbólicos de salvación derrumbó parcialmente el cierre étnico. Con ello contribuyó para desdibujar varios de los principios organizativos en los cuales se funda la Iglesia Católica.

El diaconado permanente indígena modificó las categorías dicotómicas: hombre/mujer, casado/soltero e indio/mestizo, que mantienen el cierre institucional[18] al acceso a los medios simbólicos de sal-

---

16 Sin embargo hay autores como Garma que no son tan optimistas en este tema, quien señala que la Iglesia Católica sigue perdiendo fieles entre los indígenas a pesar de todos sus esfuerzos (2005: 33).

17 Esta es definida como la reinterpretación de la palabra antigua de los pueblos indígenas a la luz del evangelio (Entrevista con agente de pastoral, octubre de 2008). Es claro que este proceso de interpretación no se realiza en un diálogo entre iguales. Simplemente piénsese que la formación de los indígenas ha corrido por cuenta de los propios agentes de pastoral. Entonces la intención de interpretar la palabra antigua a la luz del evangelio, indudablemente que es un proceso donde el cristianismo tiende a ser predominante.

18 Charles Tilly nos proporciona una sugerente teoría de cómo las organizaciones sociales logran resolver los problemas para asegurar el control de recursos para garantizar su supervivencia. La hipótesis central de su propuesta es que esto se realiza a través del establecimiento de un monopolio que se basa en distinciones categoriales dicotómicas, las cuales establecen mecanismos de cierre, exclusión y control sociales en torno a los recursos, manteniendo así una desigualdad persistente en cuanto al

vación. Esto posibilitó la administración de los bienes de salvación a los indígenas, a los casados y parcialmente a las mujeres. Esto ponía en riesgo el control de Roma sobre la Iglesia a nivel local, debido a que el acceso de los indígenas al clero católico trastocó las categorías de exclusión. Cuando ésta serie de exclusiones se debilita se transforma el modelo organizacional tradicional. La emergencia de la Iglesia autóctona implicaba la pérdida del control institucional a través de una mayor inclusión en la administración de los bienes de salvación, algo que no podía permitirse Roma. Debemos subrayar que el tema no era que los y las indígenas accedieran a los bienes simbólicos, sino de lo que hablamos es del control del capital religioso. Esto es muy diferente, porque se les reconoce de manera oficial que están autorizados para administrar los medios simbólicos de salvación en calidad de ministros.

La pregunta clave es: ¿quién tiene acceso legitimo al monopolio de bienes religiosos al interior del campo católico?[19] Esto establece una distinción fundamental que delimita un perímetro entre quienes son considerados como clero y los que tan solo son laicos. Esta es la distinción fundamental que mantiene una forma de organización. Consideramos que el modelo tradicional de Iglesia en la Diócesis daba acceso a la administración solamente a hombres, mestizos o blancos y solteros. Estamos ante la posible emergencia de nuevos principios organizativos de la Iglesia Católica a nivel local, donde la apertura étnica, el sacerdocio de hombres casados y la ordenación de mujeres podrían eventualmente presentarse.

No queremos decir que esta transformación se haya presentado plenamente en algún momento del proceso, pero se hablaba en la Diócesis de la posibilidad de la ordenación de hombres casados[20]. Por otra parte, la ordenación de mujeres nunca apareció ni siquiera como parte del discurso de los agentes de pastoral de la Diócesis. Tan solo

---

acceso a éstos (Tilly, 2000: 21). Para el caso de la Iglesia Católica el monopolio se logra a través de una distinción entre un adentro y un afuera, con el par categorial creyente/no creyente. A partir de este cierre se establece un perímetro dentro del cual se controla el acceso a los recursos preciados, en este caso de naturaleza religiosa. Desde esta distinción general se establecen nuevas exclusiones a través de categorías internas. La más relevante para nuestra discusión es la que impone el par que separa a aquellos que tienen derecho al manejo de los recursos religiosos y los que no. Hablamos del par categorial clero/laico.

19 Aquí queremos subrayar que no hablamos del campo religioso amplio, el cual incluiría posiciones de otras creencias religiosas: protestantes, costumbristas, brujos, etc. Sino estamos hablando exclusivamente del campo católico. El cual incluye a la Diócesis, las comunidades indígenas católicas y a Roma.

20 Incluso la zona pastoral Tseltal alta llegó a presentar la solicitud al obispo, quien la canalizó a Roma en el año 2000 (Entrevista con diácono tsotsil, octubre de 2008).

se presentó una participación marginal de la mujer, en su calidad de esposa del diácono, como ayudante en el ministerio de éste. Sin embargo la simple amenaza a la modificación de estos principios organizativos provocó que Roma iniciara una investigación sobre el proceso, y finalmente retomara el control del proceso diaconal, pasando por encima de la autoridad del obispo.

Ya veíamos más arriba que la apertura étnica de la Iglesia Católica se explica principalmente por un cambio de la estrategia evangelizadora, debido a que los resultados de la anterior no le fueron favorables. Esta necesidad material no se impuso simplemente por su propio peso, sino que estuvo mediada por su interpretación colectiva. Es decir, el diaconado no se impuso de manera mecánica como una solución única, el sacerdocio era una alternativa. Esta solución se propuso en base a una utilización estratégica de la memoria religiosa (Hervieu-Léger, 2005).

Los catequistas indígenas contribuyeron a la emergencia del diaconado permanente a través de una alusión a la tradición religiosa. Retomamos el testimonio de un agente de pastoral que rescata dicho acontecimiento. En 1975 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y presidentes de ermitas de toda la Diócesis. El objetivo de dicha reunión era realizar una reflexión, tras el Congreso indígena, sobre el papel de la Iglesia Católica en su relación con los pueblos indígenas de la Diócesis. Se les presentó a los indígenas la pregunta: "¿Qué sería de las comunidades sin la presencia de los agentes de pastoral mestizos?". Uno de los principales –Domingo Gómez, de la Colonia Tacuba– dijo que dependían tanto de ellos que sin su presencia el trabajo se vendría abajo. Entonces algo estaba fallando, "si Jesús trabajó por tres años y dejó establecida su Iglesia, ¿por qué los agentes de pastoral no hacían algo parecido?". Señaló que éstos no les dejaban el Espíritu Santo a las comunidades, es decir, no les permitían el control del poder religioso. Si les dejaban el Espíritu Santo ya no serían indispensables (Entrevista con agente de pastoral, noviembre de 2008).

Inferimos de este relato que el diaconado también tiene su origen en la recuperación de la memoria religiosa cristiana. Al remitirse al fundamento mismo del poder religioso en la Iglesia Católica. A la delegación de este poder por Jesucristo, quien proporcionó el mandato a sus apóstoles, de quienes la Iglesia Católica se dice ser heredera. Los indígenas reunidos en aquella sesión le hicieron una crítica demoledora a la acción pastoral que se venía desarrollando hasta ese momento. Cuestionaron ni más ni menos que su filiación a la tradición que dice defender. En este sentido, podemos afirmar que la ruptura del cierre étnico tiene como justificación la fidelidad de la Diócesis a la tradición

fundada por Jesucristo mismo. Esta interpretación del origen de la iglesia autóctona es algo fundamental para entender la implementación del diaconado permanente indígena y del proceso de inculturación del evangelio. Sin embargo, debemos señalar, que esta interpretación no es compartida por todos los católicos diocesanos. Pero este sentido es promovido por todos los agentes de pastoral diocesanos.

CONSECUENCIAS DE LA APERTURA ÉTNICA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHIAPAS

¿Por qué razón se pensó en el diaconado permanente y no en el sacerdocio? Una parte de la respuesta es proporcionada por los mismos agentes de pastoral. Éstos consideraban que el fracaso para ordenar sacerdotes indígenas en la Diócesis se debió al hecho de que no se les respetaba su cultura. Si se quería ordenar sacerdotes indígenas había que hacerlo en sus propios términos, lo cual implicaba romper con otro de los cierres institucionales: el celibato. Esto porque en las culturas indígenas de la Diócesis, es mal visto que un hombre no esté casado. Al soltero simplemente no se le toma en serio, se le considera como un menor de edad.

El mismo obispo Samuel Ruiz declaró de manera informal que deseaba ordenar a los primeros sacerdotes entre los diáconos indígenas casados, antes de terminar su obispado (Entrevista con diácono permanente indígena, 2008). Sin embargo esta posición era extraoficial, la Diócesis no podía manifestarse abiertamente a favor de la ordenación de hombres casados, Aunque pudimos observar que esto era ampliamente compartido entre los agentes de pastoral en la Diócesis.

Uno de los agentes de pastoral nos refirió tal posición afirmando que las culturas indígenas tseltal, tsotsil, ch'ol, tojolabal, etc., poseen los valores para que se impulse un *modelo alternativo de sacerdocio*, uno donde se les permita acceder a los hombres casados. Desde su punto de vista, esto no afectaría al modelo occidental, porque no se pretende cuestionar el celibato, éste seguiría vigente en la Iglesia Católica. Porque el nuevo modelo se aplicaría solamente a las personas pertenecientes a estas etnias.

Esto se fundamenta en la valoración cultural del matrimonio en las etnias de la región. Como ya lo mencionamos, no consideran a los hombres y mujeres solteros como mayores de edad, por lo tanto no se les tiene respeto y no gozan de la participación en las decisiones de la comunidad. Por ello es que el celibato resulta tan difícil de llevar. En este sentido, nuestras entrevistas nos mostraron que las comunidades no tienen ningún problema con que un sacerdote indígena sea casado o no. La incorporación de hombres casados al sa-

cerdocio formaría parte de la consolidación de la Iglesia autóctona, puesto que sería el resultado de *inculturar* el evangelio conservando la unión entre el hombre y la mujer, tan importante para estas culturas, pero en el sacerdocio (Entrevista con agente pastoral, 25 de octubre de 2008).

No sabemos si es posible que esto sea aceptado en las altas esferas de la Iglesia Católica. Sin embargo, en esa dirección apunta el hecho dela inclusión de pastores casados de la iglesia anglicana, que la abandonaron para convertirse al catolicismo. Consiguieron que Roma les reconociera su estatus de sacerdotes (Gatica, 2009). Existe una distancia considerable entre este ejemplo y el caso que tratamos, pero nos parece que al final se trata del mismo tema. Quizás este cierre institucional finalmente se rompa de manera oficial algún día[21].

Sin embargo la posible incorporación de hombres casados al sacerdocio, como parte de la consolidación de la Iglesia autóctona en la Diócesis, fue leída por Roma como un grave riesgo para otro de los cierres institucionales, el que se refiere a la participación de la mujer. En la Diócesis de San Cristóbal la participación de la mujer ha sido intensa, porque normalmente participan en calidad de las esposas delos diáconos[22]. Esta inclusión de la mujer no fue producto de una vocación democrática por parte de la Diócesis, sino que se impuso como una medida obligada por las circunstancias.

Efectivamente, el diaconado permanente inició con el trabajo exclusivo del hombre ordenado, sin embargo pronto esta modalidad de trabajo mostró sus limitaciones, y no funcionó (Entrevista con diácono tseltal, julio de 2009). No se conocen las circunstancias concretas de este fracaso inicial. Pero nuestro informante señaló que a partir de ello se tomó la decisión de la inclusión de la mujer. Esta medida le dio viabilidad al diaconado permanente. Probablemente porque la inclusión de la esposa del diácono dio la posibilidad de acceder al contingente mayoritario de los feligreses católicos: al sector femenino. Es la esposa quien suele impartir cursos y charlas a las mujeres de las comunidades. Además, el trabajo que desarrolla como ayudante de su esposo, le libera a éste de una carga extra de trabajo. De esta

---

21 Un indicador de que este cierre pueda abrirse lo constituye la declaración de Tarcisio Bertone, secretario de Estado del Vaticano, quien sostuvo que el celibato “no es intocable”, aunque defendió esta práctica entre los sacerdotes (*El Universal*, 2010).

22 El directorio del diaconado permanente señala claramente la importancia de la inclusión de la mujer: “134 La *esposa* del Candidato la Diaconado tendrá una *verdadera* y *efectiva participación* tanto en la *formación* como en la *realización del ministerio*” (Diócesis de San Cristóbal, 1999: 57; énfasis original).

manera la Iglesia Católica obtiene los servicios de dos personas en una sola figura clerical.

Esto impuso que el diácono compartiera el altar con su esposa cuando oficia las ceremonias religiosas. El verse acompañado por ella cuando acude a los numerosos cursos que recibe. Asimismo cuando administra los sacramentos, incluso se le ha permitido administrar la comunión durante la misa, en su calidad de ministra extraordinaria dela comunión[23]. Esto ha llevado a decir, a los miembros de la Diócesis, que existe una mayor igualdad entre el hombre y la mujer en el diaconado permanente. Las mismas comunidades han llegado a considerarla como *diaconisa*. Gran parte de la oposición de Roma al movimiento diaconal se deriva de esta apreciación difundida entre las comunidades indígenas (Entrevista con diácono tseltal, julio de 2009).

Sin embargo sostenemos que ésta es tan solo una aparente nivelación de las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en el diaconado. No ha cambiado mucho a favor de la mujer. Si bien es verdad que el esposo ha dejado de beber alcohol y que la violencia física ha disminuido, persisten los mecanismos de dominación. Estos son ejercidos a través de la burla y la indiferencia a la palabra, trabajo y necesidades de la mujer en las comunidades. Mecanismos que continúan vigentes incluso en el seno de la misma Iglesia Católica diocesana. Contrario a lo que se podría pensar, las relaciones de poder entre géneros no han cambiado lo suficiente como para que se ponga en peligro el cierre de género. Ésta sigue ocupando una posición secundaria.

La lucha que libran algunos agentes de pastoral articulados en la Comisión Diocesana de la Mujer (CODIMUJ) para esta transformación, apenas comenzó, y parece tener un largo recorrido antes de que se presenten algunos cambios fundamentales (Gil, 1999: 66). La Iglesia Católica en la figura del diaconado permanente sigue reproduciendo la desigualdad de género de manera importante. Este hecho bloquea cualquier aspiración a que se rompa este cierre institucional y con ello mejoren las condiciones de las mujeres en la Iglesia Católica. Quienes ocupan la posición de las más pobres entre los pobres.

---

23 Este cargo fue otorgado por el obispo Arizmendi a todas las esposas de los diáconos como un reconocimiento a su labor de acompañamiento y ayuda a sus esposos.

EL RESTABLECIMIENTO DE LOS CIERRES INSTITUCIONALES POR ROMA

A pesar de este hecho, la evaluación que hizo la comisión[24] que estudió de este caso, mantuvo una oposición a la continuidad del proceso diaconal. Creemos que las voces que pedían la ordenación de sacerdotes casados, a partir de los diáconos indígenas formados en la Diócesis, inquietaron a Roma. Porque podría ser una vía para que la mujer ganara un espacio permanente en la administración de los bienes de salvación.

Además, la comisión señaló la indebida ambigüedad con que la Diócesis realizó la ordenación de los diáconos. En la última ordenación masiva (102 diáconos) ejercida por Samuel Ruiz, antes de abandonar la Diócesis en el año 2000, se vio a los candidatos acompañados por su esposa durante la ceremonia. En el momento clave del ritual, el obispo posó sus manos, signo de la transferencia del poder religioso, en ambos miembros de la pareja. Esto dejó la impresión de que este cargo clerical se concedió a la pareja (Petrich, 2000), al menos así lo interpretaron las comunidades.

Este hecho motivó que Roma sugiriera la suspensión de la ordenación de más diáconos en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en ese mismo año. Para ello argumentaron que había una desproporcionada presencia de diáconos en la Iglesia local frente a los presbíteros[25]. Por lo tanto había que pasar de una iglesia diaconal a una presbiteral (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000a).

Nuestra interpretación de este hecho es que las medidas tomadas por Roma fueron un intento de reconstruir los cierres institucionales

---

24 La ordenación masiva de diáconos en la Diócesis en el año 2000 llamó poderosamente la atención del Vaticano. Quien decidió la conformación de una comisión *interdicasterial* para investigar el caso. Dicha comisión estuvo integrada por 5 congregaciones –algo realmente impresionante–, encabezada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la Congregación para la Doctrina de la Fe (encabezada por el cardenal Joseph Ratzinger), la Congregación para los Obispos, la Congregación para el Clero, la Congregación para la Educación Católica y la Pontificia Comisión para América Latina (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina, 2000a). Esta comisión elaboró un informe sobre la situación del diaconado en la Diócesis de San Cristóbal y emitió algunas recomendaciones, que fueron expresadas en una carta dirigida al obispo Arizmendi en ese mismo año. La cual se comentará más adelante.

25 La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha ordenado a 339 diáconos permanentes de 1981 a 2001, de los cuales solamente 3 son mestizos, el resto pertenecen a las diversas etnias de la región (Arizmendi, 2006: 151). Para el año 2008 la Diócesis poseía 322 diáconos en activo frente alrededor de 90 sacerdotes (Entrevista con el obispo Arizmendi, octubre de 2008).

del celibato y de la exclusión de la mujer. Para ello utilizó estratégicamente la memoria citando la tradición. La cual está contenida en forma de la legislación que norma la figura del diácono y el papel de la mujer en la Iglesia Católica. Esto con el fin de contrarrestar la interpretación realizada por la Diócesis y las comunidades indígenas. Veamos con mayor detenimiento este fenómeno.

La Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos envía una carta (2000a) al nuevo obispo Arizmendi, donde se toca el tema del diaconado permanente en la Diócesis. En la carta hace una serie de *aclaraciones* sobre el significado de éste, que no es otra cosa que la interpretación que Roma busca imponer. Comienza señalando que no puede hablarse de dos modelos eclesiológicos distintos a partir de la utilización dual de los documentos conciliares *Lumen Gentium* y el Decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II. Con ello niega que la Iglesia autóctona sea un modelo diferente al tradicional. Según Roma, esto no tiene fundamento.

Además señala que debe dejarse de usar el título de *diaconado indígena permanente*, porque pareciera que alude a una tipología diferente, especial para esos pueblos rompiendo con ello la armonía de la Iglesia. Debe hablarse solamente de diaconado permanente. Este cambio en el lenguaje tiene por objetivo desactivar la principal justificación de la causa a favor del sacerdocio de personas casadas, esto es, que no puede sostenerse la ruptura del celibato como condición de acceso al sacerdocio por una mera diferencia cultural. Esta distinción indígena del diaconado debe desaparecer en beneficio de la unidad de la Iglesia.

Por otra parte se dice que el diaconado permanente es una posición bien delimitada y por ello no puede considerársele como una etapa hacia la ordenación sacerdotal. Pide a la Diócesis que emita una declaración pública que desmienta esta expectativa. También se recomienda a la Diócesis desmentir públicamente que se ordenaron diaconisas, en tanto que "el sacramento del Orden está reservado a los varones", lo cual está asentado en el catecismo de la Iglesia Católica (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000b).

En nombre de esta norma se argumenta que es un error hablar de diaconisas. Por ello se llamó fuertemente la atención al obispo Ruiz, para que no utilizara los gestos de imposición de la investidura diaconal de manera tan ligera, que diera la impresión de que la mujer también recibía el cargo. En el citado documento, la Congregación le explica al obispo la forma en cómo debe realizarse el ritual. Hecho que cuestiona la autoridad y capacidad del obispo Ruiz. Al mismo tiempo era una advertencia para Arizmendi.

La última medida es una *sugerencia* para que obispo Arizmendi suspenda temporalmente las ordenaciones de nuevos diáconos hasta que se evalúe el proceso (Congregación para la Doctrina de la Fe y la Disciplina de los Sacramentos, 2000a). Esto tuvo un fuerte efecto en la Diócesis. Las comunidades indígenas reaccionaron afirmando una gran autonomía, que les llevó a decir: "Si Roma no autoriza más ordenaciones, nosotros nos juntamos en una asamblea comunitaria, rezamos a nuestros candidatos y los ordenamos" (Entrevista con diácono permanente tsotsil, octubre de 2008). Por su parte, los agentes de pastoral recibieron esta *sugerencia* como una afrenta a la autoridad del obispo. Como una falta total de sensibilidad de Roma ante la acuciante situación que vive la Diócesis, ante el avance de otras ofertas religiosas. En su opinión, esta medida pone en peligro la persistencia del catolicismo en el mundo indígena.

Sin embargo Roma endurecería su postura ante el desafío que Arizmendi presentó al ordenar a 7 diáconos en diciembre del año 2001. Entonces Roma, por conducto de una carta al obispo a principios del año 2002, le *ordenó* que suspendiera de manera definitiva la ordenación de diáconos por un periodo de al menos cinco años, hasta febrero de 2007 (Arizmendi, 2006: 160). Cumplido el plazo, Roma formularía un veredicto sobre el proceso diaconal. Sin embargo no hubo que esperar tanto tiempo para que Roma se pronunciara a favor de una suspensión total e indefinida de ordenaciones en un documento emitido en 2005. Apenas 3 años después. La condición para que se levantara esta prohibición era que se formaran sacerdotes indígenas hasta el punto que la Diócesis recuperara su carácter presbiteral (2006: 166).

Consideramos que la decisión de cancelar completamente las ordenaciones puede interpretarse como una medida que busca la extinción del diaconado en la Diócesis, debido a que más de la mitad de los diáconos actuales son mayores de 50 años, por lo que el envejecimiento de los diáconos puede terminar con el proceso. Esto muestra que Roma desplegó una estrategia que buscó retornar a la Diócesis al modelo oficial. Las medidas que ha tomado la Diócesis recientemente van en ese sentido. Ante la exigencia de que predominen numéricamente los sacerdotes en la estructura eclesial de la Diócesis, ésta reabrió el Seminario Mayor en San Cristóbal, donde actualmente se están formando una veintena de indígenas al estilo tradicional.

Para paliar la presión que implicaba la demanda de servicios religiosos y el descontento entre los candidatos y comunidades indígenas, Roma autorizó al obispo que diera permisos especiales para laicos preparados. Esto les facultaría para realizar bautizos y matrimonios. Esta medida fue tomada en el año 2003 (Arizmendi, 2006: 164-165).

Este permiso, que faculta a los candidatos al diaconado para actúen de facto como diáconos, tiene que renovarse cada 3 años ante la Conferencia Episcopal Mexicana y Roma. Esto expresa la vocación de control centralizado, que tratan de conservar estas instancias sobre la vida religiosa de la Diócesis. Y también da cuenta de que las decisiones aquí comentadas buscaban frenar el proceso del diaconado permanente. Hecho que fue interpretado como una amenaza a la unidad y universalidad de la Iglesia Católica.

EL CAMPO CATÓLICO Y EL POLÍTICO

La anterior interpretación es plausible si tomamos como punto de referencia solamente al campo católico. Pero si ampliamos nuestra mirada y vemos las relaciones que se establecieron entre este campo y el político, nos daremos cuenta de otros factores importantes que contribuyen a la consistencia de esta interpretación.

En primer lugar, el fuerte protagonismo político de la Diócesis de San Cristóbal. Como vimos más arriba, la lucha en el campo religioso contra la Costumbre implicó en muchos casos la lucha en el terreno político y en el económico. La religión jugaba un importante papel legitimador de orden social en las comunidades indígenas y como una fuente de ganancias para las élites locales. No es casualidad que la Diócesis interviniera de una forma tan abierta en política. Esto a través del impulso del movimiento agrario, principalmente con la formación de los cuadros que alimentarían las dirigencias de este movimiento. Ocupadas por las figuras de los catequistas y de los diáconos. A estos agentes no solo se les instruyó en la palabra de Dios, sino también en sus derechos agrarios y políticos. Esto afectó los intereses de los ganaderos chiapanecos y presionó enormemente al gobierno estatal y federal para la dotación de más tierras ejidales.

De manera paralela a la lucha de las organizaciones campesinas (a través de la Unión de Uniones, la OCEZ, etc.), surgió la guerrilla neozapatista a principios de la década de los ochenta como una alternativa a la lucha legal. Este movimiento clandestino también tuvo en su dirigencia a algunos destacados catequistas y diáconos, quienes cansados de los pocos resultados de las organizaciones campesinas, buscaron en la guerrilla y en la revolución, una solución definitiva a sus problemas de tierras.

En un principio la Diócesis apoyó la presencia de la guerrilla como una forma de autodefensa de las comunidades ante la amenaza de los desalojos por parte de las fuerzas de seguridad estatales (Tello, 1995: 76-77, 93, 102-103). Sin embargo, muy pronto el movimiento adquirió su propio impulso y se confrontaría con la Diócesis por el control de las comunidades. Al iniciar las hostilidades contra el Ejército Mexi-

cano en 1994, la Diócesis ya le había retirado su apoyo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Incluso había promovido el abandono de las bases de apoyo, de los milicianos e insurgentes de las filas del EZLN, condenando el uso de las armas para resolver los problemas de los indígenas.

A pesar de ello, uno de los lugares comunes entre los medios de comunicación fue que la Diócesis era responsable directa del surgimiento del EZLN. Se argumentaba que en su dirigencia se encontraban catequistas y diáconos. Esta información llevó a que Roma considerara la posibilidad de retirar a Ruiz de la Diócesis. Esto no tuvo éxito porque la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) y de la sociedad civil se opusieron, dado que veían en Ruiz a uno de los pocos agentes capaces de fungir como intermediario en las pláticas de paz entre el gobierno mexicano y los rebeldes.

A partir de estos elementos políticos, podríamos considerar que las acciones de Roma en torno al diaconado permanente indígena no solo tienen que ver con una cuestión interna al campo católico, sino también fue una forma de responder a las presiones de algunos sectores externos ante la excesiva intromisión de la Diócesis en política.

De la misma manera podemos interpretar que la ordenación masiva de diáconos en el año 2000, fue una medida de la Diócesis para mantener vivo el diaconado permanente. Esto porque se acercaba la renuncia del obispo por motivos de edad avanzada. Renuncia que fue aceptada inmediatamente por Roma. Algunos agentes de pastoral recordaron que en esos momentos el obispo estaba muy preocupado por el futuro del proceso y por la atención de las comunidades, ante la incertidumbre de la política pastoral que tomaría su sucesor.

CONCLUSIONES

Cerramos señalando algunos puntos que nos parecen relevantes. En primer lugar el papel del campo en la traducción de las necesidades estructurales de la Iglesia Católica, esto a través del uso estratégico de la memoria religiosa. El campo fue fundamental para entender el surgimiento del diaconado permanente indígena en la Diócesis. Fueron las condiciones del campo y su transformación a partir de los años treinta en el siglo XX las que orillaron a la Iglesia Católica en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas a responder el desafío que representaba el avance del protestantismo y otros grupos religiosos en un territorio supuestamente católico. Pero la lucha no se centró contra los protestantismos, sino principalmente contra la Costumbre.

Apreciamos cómo las estrategias que la Diócesis desplegó estuvieron en función de la lucha en el campo. Esto explica el giro que

dio la pastoral, de una basada en la ruptura y desplazamiento de la Costumbre, que la llevó a confrontarse con los agentes religiosos indígenas, hacia una estrategia de asimilación más sutil, que a la larga retomaría y reforzaría la política pastoral de la inculturación del evangelio. La formación del diaconado indígena se inscribe en este giro de la estrategia pastoral de la Diócesis. Sin embargo esta apertura a los indígenas al monopolio de bienes simbólicos tuvo consecuencias para otros cierres institucionales.

El diaconado permanente indígena influyó para que la exclusión de los hombres casados y a las mujeres se pusiera en cuestión. En el primer caso incluso se llegó a pedir formalmente la ordenación sacerdotal de los diáconos casados ante Roma. En el segundo, la ordenación del diácono junto a su esposa y la consideración de las comunidades a ésta como diaconisa, atrajo la atención de Roma sobre la supuesta inclusión de mujer en la administración de los bienes simbólicos de salvación. En este sentido podríamos hablar de la presencia incipiente de una Iglesia autóctona, debido a que los principios organizativos fueron puestos en cuestión y se buscaba la puesta en marcha de nuevos que incorporaran a casados y a las mujeres en la administración del poder religioso.

Sin embargo no podemos hablar de la emergencia de una Iglesia autóctona plena, por los límites que tuvo el diaconado permanente en la transformación efectiva de los otros cierres institucionales. Principalmente, porque el movimiento despertó la desconfianza de Roma, la cual inició el proceso de reconstrucción de los cierres institucionales que el diaconado parecía cuestionar. Para ello Roma prohibió la ordenación de más diáconos hasta que se formen sacerdotes indígenas al viejo estilo. Lo que significa la desaparición del proceso diaconal en la Diócesis.

Con esto parece truncarse el desarrollo de este modelo de Iglesia autóctona en la Diócesis y en la Iglesia Católica en general. Un modelo que parecía que aminoraría las enormes desigualdades sociales de las cuales la institución se vale para su organización actual. Los cierres institucionales que utilizan estas desigualdades provocan que la Iglesia Católica tienda a reproducirlas en el mundo de los pobres al consagrarlas como parte de un orden religioso. Por esta razón puede considerarse que la Iglesia Católica tal como la proyecta Roma es un factor que incide en la persistencia de la desigualdad social, y por lo tanto de la pobreza, característica de una buena parte de su feligresía en América Latina. No es casualidad que cada vez sean menos los fieles católicos en el mundo de los pobres, en términos relativos a otras opciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

Arizmendi, Felipe 2006 *El caminar de una Iglesia. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* (México: San Pablo).

Balian, Beatriz 1996 *Los diáconos permanentes en la Iglesia Católica Argentina: un nuevo rol en su estructura* (Buenos Aires: UCA).

Bourdieu, Pierre 1990 "Algunas propiedades de los campos" en *Sociología y cultura* (México: Grijalbo).

Bourdieu, Pierre 2006 (1971) "Génesis y estructura del campo religioso" en *Relaciones* (Guadalajara) N° 108.

Bourdieu, Pierre y Lamaison, Pierre 1986 "From rules to strategies: An interview with Pierre Bourdieu" en *Cultural Anthropology,* N° 1.

Concilio Vaticano II 1964 *Lumen Gentium* (Vaticano). En <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html> acceso 28 de noviembre de 2009.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos 2000a *Carta de la Congregación al actual Obispo de esa Diócesis, E.E.R. Mons. Felipe Arizmendi* (Vaticano). En <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010626_declaracion_sp.html> acceso 9 de marzo de 2010.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos 2000b *Declaración* (Vaticano). En <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010626_declaracion_sp.html> acceso 9 de marzo de 2010.

De Vos, Jan 2000 "La iglesia Católica en Chiapas, 1528-1998" en Arias, Jacinto (comp.) *Chiapas: Una nueva visión para una nueva política* (México: Senado de la República).

Diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1999 *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente* (San Cristóbal de Las Casas: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas).

El Universal 2010 (México) 27 de abril. En <http://www.eluniversal.com.mx/notas/vi_675961.html> acceso 26 de abril de 2010.

Espeja, Jesús (coord.) 1993 *Inculturación y teología indígena* (Salamanca: San Esteban).

Garma, Carlos 2005 "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el Censo de 2000" en Ruz, Mario y Garma, Carlos (eds.) *Protestantismo en el mundo maya* (México: UNAM / UAM)

Gatica Matheson, James 2009 "Vaticano acoge a anglicanos descontentos" en *NoticiaCristiana.com* (Italia). En <http://www.noticiacristiana.com/iglesia/ecumenismo/2009/10/vaticano-acoge-anglicanos-descontentos.html> acceso 30 de octubre de 2009.

Gil Tébar, Pilar R. 1999 *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas* (Málaga: Universidad de Málaga).

Hervieu-Léger, Danièle 2005 (1993) *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder).

Iribarren, Pablo 2002 (1980) *Misión Chamula. Experiencia de trabajo pastoral de los años 1966-1977 en Chamula* (San Cristóbal de Las Casas: Pirata).

Megged, Amos 2008*Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680* (México: CIESAS / University of Haifa).

Meyer, Jean, Anaya, Federico y Ríos, Julio 2000 *Samuel Ruiz en San Cristóbal, 1960-2000* (México: Tusquets).

Morales, Mardonio 2004 *Iglesia autóctona* (San Cristóbal de Las Casas: *mimeo*).

Mosqueda Tapia, Eloy 2006 "Una representación de lo indio desde el discurso del obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: 1959-2004", Tesis de Maestría, FLACSO, México.

Mosqueda Tapia, Eloy 2011 "La lógica del campo religioso católico: desigualdad y memoria en torno al diaconado permanente indígena en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (1960-2008)", Tesis de doctorado, El Colegio de México, México.

Petrich, Blanche 2000 "Ordenan a 103 parejas de diáconos y 53 de prediáconos" en *La Jornada* (México) 24 de enero.

Rivera Farfán, Carolina *et al.* 2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (México: UNAM / CIESAS / COCYTECH / Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas / Secretaría de Gobernación).

Rus, Jan y Wasserstrom, Robert 1979 "Evangelización y control político: el instituto lingüístico de verano (ilv) en México" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México) N° 97.

Taylor, William B. 1999 *Ministros de los sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México) Tomo I.

Tello Díaz, Carlos 1995 *La rebelión de las Cañadas* (México: Cal y Arena).

Tilly, Charles 2000 *La desigualdad persistente* (Buenos Aires: Manantial).

Viqueira, Juan Pedro 2002 *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades* (México: El Colegio de México, Tusquets).

Eduardo Gusmão de Quadros*

MEMÓRIA, MITO E HISTÓRIA

A CONSTRUÇÃO DE UMA TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA NO BRASIL

… de um outro tempo, do tempo que é outro, surge esse "deus" que tem os caracteres da memória, silenciosa enciclopédia dos atos singulares, e cuja figura, nos relatos religiosos, representa com tanta fidelidade a memória daqueles que não tem lugar mas tem o tempo…
Michel de Certeau (1996: 161)

EXISTEM TRÊS CONCEITOS BÁSICOS para se analisar uma experiência religiosa em termos gerais. Os mitos são as expressões doutrinárias e narrativas fundamentadas no ato de crer; os ritos estão relacionados às praticas do culto e ás formas de conquistar a vontade das divindades; a ética resulta nas ações guiadas pelos valores consagrados individual ou coletivamente.

Os termos, assim distintos, nem sempre são tão úteis na compreensão dos sujeitos, especialmente os das camadas mais pobres, entretanto constituem ferramentas analíticas para os estudiosos e estudiosas dos movimentos religiosos. É bom distinguir, portanto, essa perspectiva intelectualizante — a dos pesquisadores — daquilo que é vivenciado. O que as investigações comumente classificam de mito ou de rito já possuem uma atitude anteriormente estabelecida de distanciamento, de apagamento, denegação e reclassificação, dentro da reelaboração analítica que a faz inteligível. Esta *obrigação* metodológica científica desvirtua, necessariamente, o que fora experimentado pelos sujeitos religiosos.

* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor de História da Universidade Estadual de Goiás e da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil.

Há outros cuidados importantes a serem tomados quando se pretende aproximar do mundo das crenças e práticas religiosas, em particular, das camadas mais carentes. Há distinções epistêmicas e éticas entre: o que é experimentado e o que é lembrado, ou aquilo que de alguma forma pode ser reconstruído pela memória; o que se consegue dizer e o que se consegue escrever acerca do sentimento sacral; o que a pesquisa pode atingir nas operações interpretativas realizadas sobre tais registros e o transmissível em um texto, como este que escrevemos.

Tais separações, e poderiam se seguir outras, tem por objetivo respeitar os sujeitos religiosos em sua integralidade, tentar escutar os *outros* — destacando-se as camadas pobres — de modo mais simpático[1], deixando evidente que ao tratar de um processo de canonização estaremos realocando as informações contidas em uma ordem de saber distinta. Em outras palavras, a lógica analítica com que se trabalha na pesquisa histórica não corresponde à holística da santidade, seja a do objeto em questão, a personagem que é santificada, seja a dos sujeitos que a experimentam, a vivenciam e a testemunham.

NEGOCIAÇÃO E CONTROLE

Padre Pelágio Sauter chegou ao estado de Goiás, região central do Brasil, no ano de 1909. Tinha quase trinta anos quando escolheu ser missionário naqueles *sertões*[2]. A missão redentorista da Baviera, de onde partira, já estava instalada no pequeno povoado de Campinas desde 1894. Era considerada uma missão paupérrima, isolada e difícil de trabalhar (Bovo, 1999: 22). Um trecho da *Crônica de Fundação* da casa redentorista retrata como os padres concebiam as tarefas sacerdotais com a população que por ali vivia, espalhada pelos ranchos das redondezas:

> O povo da Diocese de Goiás é em geral extremamente ignorante e indiferente em matéria de religião. E ninguém deve se admirar, pois que quase nunca tem instrução religiosa, nem oportunidade para ouvir a pregação uma pregação ou catecismo. Pouquíssimos são os que sabem ler, mesmo precariamente. (…) É total a ignorância dos mandamentos de Deus e da igreja. (apud Jacob, 2000: 133)

O convite do Bispo daquela diocese, D. Eduardo Duarte Silva (1890-1907), foi feito no intuito de reverter tal situação de miséria, tanto

---

1 O termo deve ser compreendido em seu significado etimológico, que remete a uma situação (*pathos*) de natureza semelhante (*sym*).

2 A palavra sertão tem origem no português colonial e remete ao não domado, não ocupado, aos lugares distantes ou dominados pelos selvagens. Na documentação antiga, opõe-se ainda ao litoral, povoado pelos colonizadores.

econômica quanto religiosa. Os católicos possuíam alguma fé, é verdade, por vezes até fervorosa, contudo suas práticas pareciam ao clero mais pertencer ao paganismo[3]. A leitura das autoridades eclesiásticas, obviamente, era feita com critérios estranhos à realidade sertaneja. Naquele período, o padrão para o catolicismo autêntico passou a ser aquele apresentado pelos códices romanos, pelas regras trindentinas e pelas normas do Concílio Vaticano I. Esse movimento de normatização a partir da cúria faz parte do que tem sido denominado na historiografia de *romanização*.

Foi esse o contexto em que os religiosos redentoristas vieram para Goiás, com o intuito de administrar o maior centro de devoção do Estado: a capela dedicada ao Pai Eterno, em Barro Preto (atual município de Trindade). Vieram igualmente para São Paulo, cuidar da devoção à Nossa Senhora de Aparecida, e ainda viriam para se instalar em Bom Jesus do Matosinhos, mas a residência em Minas Gerais não acabou não vingando (Wernet, 1995). Como se vê, foi uma ação premeditada, sistemática, organizada, numa tentativa de obter maior controle clerical sobre as grandes romarias brasileiras.

A presença do clero propriamente brasileiro estava bastante enfraquecida nas últimas décadas do período imperial. Tanto numericamente, quanto na formação precária dos sacerdotes. O fim do padroado régio[4], ocorrido oficialmente em 1890 com a instalação do regime republicano, acarretou em enormes dificuldades financeiras para o sustendo da igreja católica. Era preciso angariar, de maneira urgente, novas fontes de renda para pagar os salários do clero, cobrir gastos com o culto, garantir a manutenção dos edifícios eclesiásticos, educar os seminaristas, e demais necessidades eclesiásticas. Portanto,

---

3 Desta forma, D. Eduardo descreveu a devoção mais popular de sua diocese: "A igreja de estilo antigo e colonial nada tem que mereça menção, e nela o povo venera um grupo de pequenas imagens, representando a SS Trindade no ato de coroar no céu a Santíssima Virgem, a que deram denominação de Divino Padre Eterno. Barro Preto, insignificante arraial, só era conhecido pelos muitos milagres que a simplicidade do povo atribuía, não a Deus, e sim pura e materialmente àquele grupo de pequenas imagens, e até que eu lá instalasse os padres redentoristas, não passava de um lugar para onde por doze dias acudiam negociantes de todo o Estado de Goyaz, boiadeiros, mascates, mulheres de vida má, circos de cavalinhos e milhares de superstições, devotos que iam lá pagar as suas promessas, não poucas vezes feitas para obterem de Deus coisas contra a moral cristã: vinganças, separações de casais, adultérios, etc." (Silva, 2007: 165). Nota-se o grau de negatividade marcando a percepção do bispo.

4 O Padroado foi herdado da metrópole portuguesa no processo de independência através do príncipe D. Pedro I, mais tarde imperador, e perpetuado por seu filho D. Pedro II. Neste regime, o Estado possuía diversos direitos na administração eclesiástica, permanecendo o catolicismo como a religião oficial do Estado.

por motivos teológicos e pragmáticos, a solução das ordens religiosas estrangeiras foi a mais viável naquele período.

Entretanto, como se sabe, as ordens religiosas têm uma estrutura própria e nem sempre precisam obedecer diretamente ao bispo local. Em termos gerais, podemos dizer que seguiram as orientações gerais da política romanizadora, mas com um maior grau de liberdade no *espaço comum* de intercâmbios entre a religiosidade do clero e a da população local. Acreditar que as Ordens estrangeiras instaladas no Brasil durante os finais do século XIX e início XX foram somente um instrumento romanizador é apagar esse grau de autonomia relativa que, concretamente, possuíam os religiosos nas suas tarefas pastorais. Tal ênfase é importante na compreensão da santificação de Padre Pelágio.

Sua vocação missionária o levou a trabalhar, por quase trinta anos, na igreja do Pai Eterno, no município de Trindade. Nunca retornou à sua terra de origem e parece ter se identificado com a simplicidade do povo *sertanejo*. Ficou conhecido, primeiramente, através das viagens que fazia periodicamente pela região para administrar os sacramentos, as chamadas *desobrigas*, e nas missões populares. Na assistência aos romeiros que iam para a Festa do Pai Eterno, no início de julho, se destacou na assistência aos mais carentes e na distribuição de esmolas com as ofertas recolhidas. Já idoso, fora transferido para o convento redentorista na cidade Goiânia, capital do Estado, continuando a atender as pessoas após a missa que celebrava semanalmente na matriz do bairro de campinas[5]. Dedicou-se, especialmente nessa fase de sua vida, à visita aos doentes.

Quando faleceu, em 1961, seu nome era bem conhecido da população. Seu prestígio foi, inclusive, reconhecido pelo governo, que decretou luto oficial de três dias e ponto facultativo no dia do sepultamento.[6] Uma grande multidão compareceu ao enterro, chegando a haver alguma violência na busca de retirar pedaços da batina do sacerdote ou colher algumas *relíquias*. Sua memória, desde então, continuou cultivada pelos devotos, pela igreja e em lugares públicos das cidades de Goiânia e de Trindade.

AS ARTES DA MEMÓRIA

A partir desse dado, a separação entre memória e história torna-se delicada. Há autores que opõem radicalmente os dois registros do

---

5 A antiga povoação de Campinas, onde os redentoristas instalaram sua primeira casa, transformou-se em um bairro quando a atual capital do Estado, Goiânia, foi construída. Isso ocorreu durante a década de Trinta do século passado.

6 Cf. *Diário do Oeste*, Goiânia, 24 de novembro de 1961.

passado, a exemplo de Pierre Nora (2006). Para o autor que cunhou o importante conceito de *lugares de memória*:

> A memória é a recordação do passado vivido e imaginado. Por essa razão, a memória é sempre transportada por grupos de seres vivos que experimentaram os fatos ou crêem haver feito. A memória, por natureza, é afetiva, emotiva, aberta a todas as transformações e inconsciente de suas sucessivas transformações, vulnerável a toda manipulação, suscetível de permanecer latente durante largos períodos e de bruscos departamentos. A memória é sempre um fenômeno coletivo, ainda que seja psicologicamente vivida como individual. A história, pelo contrário, é uma construção sempre problemática e incompleta daquilo que tem deixado de existir, mas deixou rastros. A partir desses rastros, controlados, entrecruzados, comparados, o historiador trata de reconstruir o que pode ter ocorrido e, sobretudo, integrar esses fatos em um conjunto explicativo. A memória depende em grande parte do mágico e só aceita as informações que lhe convém. A história, ao inverso, é uma operação puramente intelectual, laica, que exige uma análise de discursos críticos. A história permanece; a memória passa demasiado rápido. A história reúne; a memória divide[7].

A oposição feita pelo historiador francês é bastante radical. A história seria algo científico, comprovável, objetivo e os registros mnemônicos de caráter relativo, subjetivo, mutável. Entretanto, muitos pontos de contato poderiam ser levantados acerca das duas formas de narrar o passado, a partir da caracterização que foi feita. A história, afinal, tem usos sociais que a transformam em memória coletiva e a memória pode servir, sim, de retificação para muitas das histórias que são escritas. Um preconceito com a oralidade, portanto com as tradições populares, está por detrás da grande distinção colocada, bem como está em jogo a legitimidade acadêmica do trabalho erudito dos pesquisadores.

Em que pese essa ruptura, há aspectos apontados acerca da memória que são relevantes para nossa investigação. A primeira é a importância da afetividade na conservação e na transmissão das experiências. Cuida-se da memória, se quer conservá-la, fazê-la perdurar ao poder destruidor tempo, ainda mais quando se tratam de entes queridos. A história, por sinal, já anunciava Heródoto, foi feita para que os grandes homens, e suas obras admiráveis, não fossem apagadas da lembrança (apud Hartog, 2001: 43).

---

7 Retiramos essa posição de uma entrevista mais recente do historiador francês, publicada no jornal argentino *La Nación* de 15 de março de 2006, Caderno Cultura, p. 1. Ele reproduz de maneira bem aproximada o que já fora escrito no prefácio do primeiro volume da coleção *Lieux de mémoire* (Nora, 1984).

Outro aspecto é o trânsito do dado mnemônico entre o individual e o social. A memória pertence a um indivíduo específico, está registrada biologicamente em seu corpo, morrendo junto com ele. Entretanto, os modos de lembrar e de esquecer são mecanismos articulados socialmente. Até os conteúdos são refigurados no contexto das relações sociais estabelecidas, como demonstraram os estudos clássicos de Halbwachs (1952).

A historiografia, semelhantemente, não é isolada do grupo que a produz. Ela é uma manifestação simultaneamente coletiva e individual, mas de maneira diferente da memória[8]. Suas conjecturas devem ser baseadas somente em vestígios, que independem da vontade pessoal. Os vestígios do passado até auxiliam as lembranças, mas não existe uma relação direta de dependência.

O que deve ser lembrado possui uma grande interferência social, como dissemos, e como toda lembrança é uma invocação do presente, suas transformações são mais dinâmicas. Mas a impressão de verdade é, a nosso ver, mais forte na memória que no conhecimento histórico. Este é sistematicamente criticado por seus pares, já que pretende ser produzida e conduzida por meio de métodos científicos. Resguarda-se sempre a possibilidade da dúvida. A sensação de que ocorreu conforme "eu me lembro" é algo mais forte, apesar da parcialidade inerente às recordações.

Não é que não haja crítica, nem operações racionais a partir dos dados mnemônicos, porém seu caráter imaginativo e presentista é bem mais acentuado. Esse aspecto já era apontado por Aristóteles quando tratou da correlação entre a memória e a imaginação (1962: 45). Isso seria o que Nora denomina de "mágico"? Para os nossos estudos, seria mais apropriado chamar de mítico, ressaltando-se o caráter afetivo dessas recordações. A memória articula fatos com desejos e representações, produzindo um "estado" ou "feição" que envolve o conteúdo lembrado, Aristóteles ensinava (1962: 47).

Por fim, Pierre Nora afirma que a memória divide os grupos. Isso acontece porque relaciona-se intimamente com a identidade. Cremos que a história também impele a divisões, mas seu esforço metódico apresenta outra forma de orientar no tempo e no espaço. A memória, sendo íntima, implica numa tomada de posição muito mais imediata, um estilo de pensamento e ação menos universalizável. Ela é ininterruptamente provocada pelas transformações da atualidade, enquanto a historiografia, principalmente a institucionalizada e acadêmica, está menos suscetível ao campo de lutas da configuração social.

---

8 Não é o caso de aprofundar esse tópico aqui, remetendo para as análises feitas por Michel de Certeau (1982), que considerou a escrita da história a "produção de um lugar". Sobre a relação entre história e religião na obra certauniana, ver nosso artigo (Quadros, 2007).

Mesmo questionando o grau de ruptura colocado por Pierre Nora entre memória e história, ele foi um dos pioneiros ao tomá-la como objeto histórico. É o que faremos com os testemunhos acerca da vida de Padre Pelágio. Ele, hoje, é uma personagem-memória, que vive nas lembranças e imagens populares. Sua figuração humana e histórica foi lentamente sendo reformulada, aproximando-se de um ideal de santidade que permeia as crenças dos devotos. Em outras palavras, sua biografia tem sido cotidianamente reconstituída com novas pinceladas, tornando-se verdadeiramente uma *hagiografia*.

ESCULPINDO UMA IMAGEM SANTA

A personagem santificada demonstra o nível de indissolubilidade entre ritos, mitos e doutrinas. Eles estão soldados historicamente através da edificação das tradições. Toda expressão religiosa depende, no fundo, da formação de uma tradição, como tem defendido Hervieu-Léger:

> A crença se desenha como "religiosa" desde que o fiel a coloque antes da lógica do engendramento que o conduziu, no presente, a acreditar naquilo que crê. Se a invocação formal da continuidade da tradição é essencial a toda "religião" instituída, é porque esta continuidade permite representar e organizar — desde que ela está posta sob o controle de um poder que afirma a memória verdadeira do grupo — a filiação reivindicada pelo fiel. Isto o torna membro de uma comunidade espiritual que reúne os crentes passados, presentes e futuros. (Hervieu-Léger, 2003: 151)

As tradições postulam continuidades além das mudanças. Querem ser uma vitória sobre o tempo, sem anulá-lo totalmente. Claro que constituem uma vitória imaginada, desejada, apenas intencionada. O futuro está ali, enquanto projeto compartilhável, e se insere nessa (re) utilização do passado atualizada no momento presente.

Tal impressão de continuidade produz significações relevantes ao grupo e, ainda, uma forma particular de significar. Os acontecimentos tendem a ser enquadrados, na medida do possível, nos moldes dados pela tradicionalidade. Por isso, Pelágio só pode tornar-se santo se sua imagem adequar-se a outras imagens advindas das crenças e doutrinas transmitidas, da herança mítico-ritual, adentrando-se no imaginário sócio-religioso acerca da santidade. Concordamos, portanto, com Castoriadis (1982) quando este afirma que o imaginário é que institui o real.

Óbvio que a memória recria dando um sentimento de fidelidade. As pessoas são *testemunhas* do processo e narram as experiências que tiveram com aquela personagem conforme se lembram. A validade de suas falas deve ser considerada com seriedade metodológica,

apesar de a investigação ter sido feita por pessoas bem diferentes, da cultura letrada, e que visam transformar lembranças em uma escritura. Dizemos isso, porque trataremos especificamente do processo de canonização de Padre Pelágio Sauter (Goianien, 2005)[9] postulado junto á Congregação da Causa dos Santos, no Vaticano. As condições de produção e a intencionalidade do conjunto de documentos que forma o processo já foram analisadas em outro artigo, bem como a seleção das “fontes” para colher as informações (Quadros, 2009). Agora, nos interessa entender a *invenção*[10] de uma tradição hagiográfica a partir dos registros feitos naquela inquirição eclesiástica.

Em um processo de canonização oficial não se pode dizer tudo ou falar de qualquer maneira. Ainda mais diante de veneráveis sacerdotes. Os elementos colocados pelos fiéis são respeitosos, frutos de uma escolha cuidadosa e seguem os protocolos enunciativos deste ambiente. Pode-se, ainda, escutar um sincero “não sei” diante de uma pergunta que interesse aos padres. A sinceridade é uma regra do testemunho, mas também uma consequência da devoção que os/as selecionados/as cultivam à instituição religiosa.

Padre Pelágio foi um representante desta instituição. Os depoimentos tanto tendem à humanizá-lo, destacando aspectos prosaicos de seu comportamento, quanto demonstrar como ele dedicou sua vida aos valores fundamentais do Evangelho. O humano, a nosso ver, é tão importante quanto o divino na invenção hagiográfica. O que se destaca *carismaticamente*[11] vem acoplado ao que as pessoas viram e ouviram em seus encontros rotineiros com aquela personagem.

Tais contatos, no geral, foram já tardios. A infância e a formação sacerdotal, dentro do processo de canonização, provém de dados puramente históricos. As informações foram retiradas de documentos escritos pesquisados no arquivo redentorista da sua

---

9 Daqui por diante, vamos citar desta forma o processo intitulado *Goianien. Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Saúter sacerdotis professi Congr. SS.mi Redemptoris (1878-1961)* (Roma: Tipografia Nova Res) 2005. O algarismo romano remeterá à parte referida (são três, a saber: a *informatio*, *summarium* e *summarium documentarum*), já que a numeração das páginas não foi feita de forma sequencial.

10 Esta palavra não é usada em um sentido totalmente relativista, mas ressalta o caráter criativo e inventivo inerente ao processo de perpetuação de uma tradicionalidade, envolvendo sua consolidação e expansão dentro da coletividade. Apontamos, destarte, para a indeterminação entre fato e sentido na documentação religiosa com que estamos trabalhando.

11 No sentido weberiano (Weber, 1999), decerto indefinível, de produzir um efeito “especial” sobre as pessoas. Ele se dá no cotidiano alterando sua normalidade e conferindo um encanto particular à sobrevivência.

província de origem, na Baviera. Para as testemunhas, o apostolado de Pelágio inicia quando ele tinha cerca de trinta anos, já no estado de Goiás.

Como é sabido, nas vidas dos santos a infância e a formação não são tão importantes. Tradicionalmente, a data da morte é aquela comemorada, não a do nascimento. Do mesmo modo, a morte de Pelágio é bastante lembrada, fazendo parte dos relatos orais e, no processo, acrescida de fontes da imprensa secular sobre seu sepultamento. Oralidade e escrita podem, portanto, aparecer articulados no processo canônico, transmitindo uma ideia de complementaridade[12].

Além disso, o momento pós-morte é fundamental. De tal forma que são arroladas como testemunhas duas pessoas que não conheceram Padre Pelágio pessoalmente (cf. Goianien, 2005-II: 224 e 248). Há ainda os muitos milagres ocorridos após o sepultamento do sacerdote (id.: 82, 100, 119, 147, 164, 182, 224, 271, 283, 290, 298, 323, 328, 333, 338, 345, 351, 364, 394, 409, 411), contribuindo enormemente para que sua fama de santo fosse afirmada e se espalhasse pela população goiana.

Possui destaque especial nesses relatos, a água que jorrava periodicamente da tumba do padre redentorista. As testemunhas do processo sabiam disso, e que muita gente ia ao local em busca de curas e milagres. Tinham conhecimento, igualmente, que a igreja não costuma olhar com bons olhos essas práticas "mágicas". Por isso, algumas testemunhas, geralmente mais instruídas, apenas tocam no assunto, sem aprofundá-lo. Padre Francisco Marcelino, por exemplo, diz que o túmulo era alvo de "contínuas peregrinações", devido à fama de santidade que Pelágio obteve entre o povo. À água que saía através do mármore, a população atribuía um poder especial, milagroso (Goianien, 2005-II: 37). Note-se a objetividade e a neutralidade da terceira pessoa, atribuindo a crença ao "outro", ao povo, como se isso não fosse tão importante na canonização. Por outro lado, o termo peregrinação utilizado foi escolhido com cuidado, santificando aquela ação e transformando-a em um rito aceito pela igreja.

A imagem de Pelágio foi, assim, sendo envolta de crenças e tradições que permeiam tanto a população devota quanto a instituição eclesiástica. Ou seja, sua iconografia foi ganhando na tradição oral e nas práticas devocionais populares os moldes da santidade. Essa tradicionalidade compôs-se lentamente, através de muitos gestos e relatos conservados nas memórias. Mas a íntima relação com a tradição, é bom destacar, dá-se em via de mão-dupla.

---

12 Bom esclarecer, que o padrão é sempre a escritura. Ela vale bem mais como manifestação da verdade.

O QUE FALA

A tradição foi definida no Concílio de Trento como complementar à autoridade das Sagradas Escrituras em matéria de fé. Não é qualquer tradição, claro, destacando-se a chamada tradição apostólica e eclesiástica. O Concílio coloca ao lado do texto escrito, portanto, costumes, histórias, crenças, ritos e práticas que guiam a interpretação dos próprios textos sagrados. Elas funcionam, em certo sentido, na transposição da "letra morta" para a vivida nas comunidades de fé (cf. Venard, 1995: 342)[13].

Já comentamos neste artigo a importância da tradicionalidade na compreensão de qualquer grupo religioso, mas tal característica dentro do catolicismo confere traços próprios. Há uma valorização do que foi dito, do que pode ser lembrado, do que se conserva através das gerações pela memória. Fica estabelecida assim, e de maneira dogmática, uma interessante economia da oralidade com a escritura[14].

As tradições eclesiásticas não provem somente daquilo que foi dito; elas também falam, trazem uma *dicção*. Podemos escrever que elas *fazem dizer*. Operam afetando a seleção, o conteúdo e a formalidade da fala. Dão, por isso, um enquadramento e uma perspectiva que compõem a teia da significação envolvendo os sujeitos religiosos. Então, a peça (objeto ou personagem) transforma-se em muitas. No fundo, ele/ela é transposta ao nível simbólico, sintetizando um conjunto amplo de expectativas herdadas do passado. Talvez, a memória já realize um pouco esse processo, pois, como enfatiza Harth (2008), ela institui uma atividade hermenêutica intermitente[15]. Mas quando a memória é *consagrada* como uma tradição, sua força é bem maior: envolve não somente o sentido atribuído pelos sujeitos; posiciona-os igualmente enquanto sujeitos ou como quem tem o que dizer.

Então, o sujeito do sentido e o sentido do sujeito estão implicados na tradicionalidade, em sua intermitente dinamicidade. Sim, porque a tradição não se opõe às mudanças, como geralmente se pensa. Como bem colocava Gadamer, é ela que serve de sustentáculo às variações

---

13 O decreto *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II reafirmou essas ideias, mas a regulamentação sobre os processos de canonização pós-conciliares silenciou-se sobre o tema. Pode-se ver isso, por exemplo, na Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, de 1983, ou a *Santorum Mater*, de 2007, disponíveis na homepage do Vaticano (<www.vatican.va>).

14 Nesse ponto, o catolicismo talvez esteja mais próximo da fé judaica que o protestantismo. Sobre as relações íntimas entre memória, tradição, história e revelação na literatura bíblica remetemos ao estudo de Yerushalmi (1992).

15 Bom esclarecer que esse trabalho interpretativo decorre, justamente, da configuração do registro mnemônico na ordem simbólica. O símbolo "pede" para ser interpretado, interpela os sujeitos, pois é incrustado de significância.

históricas (1997: 422). De modo complementar, os vínculos relativamente estáveis por ela gerados proporcionam a *canonização* das percepções, discursos e performances que são socialmente transmitidas.

Se a tradição consagra e canoniza, pode-se deduzir a importância de analisar as crenças como um núcleo mnemônico fundamental. Elas trazem uma contribuição ativa para a formação dos arquivos culturais e identitários, ou explicando melhor, interferem eficazmente no labor coletivo de filtragem daquilo que deverá ser valorizado, mantido, transmitido, ensinado e disseminado, visando o futuro partilhado (Assmann, 2008).

A apreensão da pessoa pelagiana se dá nesse intercâmbio do *mythos* com o *logos* mediado pela memória. A imagem configurada nas operações miméticas adequa-se a um conjunto de expectativas socialmente difundidas. Portanto, ela "fala", transmite uma mensagem especial, porque foi transformada numa palavra que toca, emociona, encoraja, dá esperança, converte, em especial os que tem a vida mais fragilizada. Assim, que o sacerdote representa passou a suplantar o que ele era. Cada vez mais, Pelágio torna-se na memória social uma manifestação de Cristo.

E o que padre Pelágio realmente dizia às pessoas? "Espera! Tudo tem seu tempo. Restabeleça-se!", falava aos doentes (Goianien, 2005-II: 102). "Tenha paciência, filha minha" (Goianien, 2005-II: 59) ou "Tenha coragem. Fique tranquila. Tudo se ajeitará" (Goianien, 2005-II: 375), dizia aos sem esperança. "Não se preocupe, porque Deus e Nossa Senhora estão cuidando de tudo", dizia para consolar os fiéis (Goianien, 2005-II: 380). "Reza! Tenha fé! Tenha paciência! Melhorará!" (Goianien, 2005-II: 281).

Palavras bem simples. Não encontramos nos registros nenhuma teologia elaborada, nada de elucubrações metafísicas. Nesse ponto, Pelágio seguia de perto as recomendações de Santo Afonso, o fundador dos redentoristas, no trato especial com o povo[16]. Mas sua simplicidade, até pessoal[17], não anula a autoridade com que as pronuncia. Note-se, por sinal, a utilização dos verbos na forma imperativa.

A autoridade religiosa do sujeito do discurso sustenta o que foi dito. Os atos locucionários não se tornam performativos pelo seu as-

---

16 Santo Afonso de Ligório teve um cuidado especial com as missões no ambiente rural. Recomendava aos padres a utilização de uma teologia não elaborada, resumindo o ensino a argumentos fortes e simples, especialmente nas pregações. Cf. Ligório (1928).

17 Muitas testemunhas lembram-se de seu hábito muito remendado, do desprendimento pessoal e da frugalidade em que vivia (Goianien, 2005-II: 115, 170, 205, 262, 297,302, 362, 375). Isso somente reforça seu prestígio popular, já que aproxima Pelágio da simplicidade e humildade esperada dos homens santos.

pecto apenas formal, mas dependem da rede sócio-cultural na qual foram proferidos. Eles se tornam eficazes devido, no caso estudado, às crenças e sentimentos que envolvem quem fala. Claro que, e nesse ponto Austin (1990: 89) está correto, a referência do discurso pouco importa para a força e a significação do que foi dito. Tais palavras atuam nas pessoas porque são práticas[18] sagradas, enunciadas em circunstâncias especiais, numa situação de dependência do *sobrenatural* intermediado pelo sacerdote.

O poder das palavras fica, portanto, melhor compreendido dentro da tradição sacra em que se inserem. Por outro lado, o trabalho da memória reforça certos aspectos míticos e miméticos daquilo que padre Pelágio transmitia. Os santos não são somente os que acionam o sagrado, também os que geram ações significativas na vida do povo.

O QUE FAZ AGIR

Palavras simples e vagas ficaram registradas na memória das testemunhas. Com as ações ocorreu de modo semelhante. Padre Pelágio era "um herói do cotidiano", declarou um dos depoentes (Goianien, 2005-II: 115). A demanda da instituição é encontrar no processo de canonização eventos extraordinários, confirmados como milagres. Os devotos ressaltam diversas vezes o inverso: os atos ordinários de um bom padre.

Existem divergências no horizonte de expectativas, divergências entre os que guiam o processo investigativo e os que contribuíram com ele. Isso interfere, obviamente, na semantização das experiências, bem como nos registros mnemônicos acerca da personagem. Por sinal, é curioso que o autor que defendeu essa relação intrínseca entre expectativa e experiência não tenha ressaltado o papel da memória nesse processo. Koselleck chegou a afirmar que a história, e suas possibilidades de interpretação, são "compostas de memória e esperança" (1979: 270), mas logo abandona o tema, passando a tratar das "categorias metahistóricas" que procurava construir[19].

Claro que uma personagem como Pelágio não deixa de atingir certa dimensão *metahistórica*. As lembranças relacionadas à santidade formam uma tessitura de temporalidades que ultrapassa os tênues limites

---

18 Ressaltamos que o termo prática, até o século XVIII, era sinônimo de discurso. Catequizar um indígena, por exemplo, era praticá-lo. Essa riqueza semântica é interessante para a compreensão de "quando dizer é fazer" (cf. Austin, 1990).

19 Poderíamos considerar o *espaço de experiência* como um espaço de memória, mas o Koselleck não faz exatamente isso. Ele prefere trabalhar num nível menos subjetivo, tratando da tradição, por exemplo, porém utilizando-a enquanto um termo social de cores neutras. De qualquer modo, a "história dos conceitos" proposta por esse pensador nos serviu de inspiração.

entre passado, presente e futuro. Tal indeterminação é buscada pela instituição, pois isso confirma sua posição de intermediária do "sobrenatural" e do "eterno". Se quer provar isso pelos registros nos processos de canonização, estabelecendo-se firmemente acontecimentos milagrosos que traduzem a anulação dos limites humanos, do tempo e do espaço.

Contudo, na fala dos leigos, o *carisma* do sacerdote está historicizado de outra forma. Ele é bem mais humanizado, provindo diretamente do dia-a-dia. Padre Pelágio é "impetuoso" (Goianien, 2005-II: 138), "rígido" (id.: 127), "intransigente" (id.: 358), "enérgico" (id.: 340), "exigente" (id.: 360), mas também é "sorridente" (id.: 85), "simples" (id.: 111), "humano" (id.: 115), "amável" (id.: 360) e sensível (id.: 355). Segundo um artigo de jornal, apreciava tomar cerveja e vinho, andando sempre com uma caixinha de rapé sob o nariz (apud Goianien, 2005-II: 636). Era, destarte, uma pessoa relativamente normal, o que não o impediu de ser considerado um santo ainda em vida (id.: 344 e 403).

Foi nos pequenos aspectos que as pessoas buscaram demonstrar o caráter "especial" de padre Pelágio. Seu grande carisma, no fundo, era o de tratar bem as pessoas (id.: 98, 103, 113, 131, 148). Essa atitude de acolhimento simboliza um deus aberto, misericordioso, pronto a ajudar aos necessitados. A instituição religiosa havia ampliado o fosso entre o catolicismo oficial/eclesiástico e o comunitário/popular no início do século passado, mas aquele padre alemão foi capaz de construir pontes entre as duas vertentes.

É impossível, na prática, separar os carismas institucional, pessoal e tradicional[20], pois eles ficaram unidos na imagem santa que fora fixada na lembrança. Portando, pode-se dizer que Pelágio é uma autoridade que *empodera*, que habilita, permite e faz agir. Motriz de significações, ele foi sendo transportado de representante da divindade para uma manifestação direta da mesma. É *o* santo. Sua pessoa tornou-se, assim, um *espaço de expectativas*, uma metáfora profunda dos desejos, tanto pessoais quanto coletivos. Sem haver limites para o impossível, o fictício invade o real.

Sim, os milagres também contam nesses relatos dos devotos. Na verdade, estão exatamente na intercessão das demandas de quem contribui para o processo de canonização. Afinal, era na igreja, após a celebração da missa, que o idoso sacerdote intercedia pelos que buscavam a cura[21]. O povo simples passou a procurá-lo cada vez

---

20 Referimo-nos, claro, aos três tipos de legitimação do domínio propostos na sociologia weberiana (Weber, 1999: 141).

21 Algumas testemunhas afirmam que as histórias de milagre começaram somente nessa época, com padre Pelágio já fraco, beirando os oitenta anos (Goianien, 2005-II:

mais com esses pedidos, permanecendo a agir de forma idêntica depois de sua morte. Pelágio eternizou-se, e a memória popular o manteve vivo e atuante.

UMA MITOISTÓRIA

Entre a fabulação e o fabuloso, as narrativas tornam-se mitos, os gestos viram ritos, as palavras doutrinas. Essas *transubstanciações* seriam um componente dos fenômenos religiosos? Ou a constituição de uma memória cultural acerca de certos fatos e personagens transformaria os próprios registros? Esse artigo busca superar algumas dicotomias, que permeiam as pesquisas cientificas, intercruzando áreas de estudo e conceitos. Tal tentativa, a nosso ver, é necessária para a aproximação compreensiva do mundo religioso dos pobres.

Uma oposição que atravessou o artigo, e da qual partimos no início da investigação, foi a separação entre mito e história. Desde Heródoto que os historiadores possuem o encargo de distinguí-las. Queríamos saber, então, como a biografia virava uma hagiografia, ou, em outras palavras, as modalidades representativas pelas quais o sacerdote alemão tinha passado para se tornar um santo cultuado através dos sertões brasileiros. Chegamos, agora, a um híbrido, desses que as ciências evitam quando pretendem estabelecer a verdade[22]: o processo de canonização é, no fundo, uma *mitoistória*.

Isso se deve às crenças envolvidas, ao trabalho da memória, à construção de uma identidade comunitária, à experiência especial com a força sagrada, às necessidades humanas básicas, aos desejos partilhados, às expectativas projetadas na fé; enfim, à vivência desse *outro tempo* (cf. epígrafe) que, de alguma forma, liga seres históricos à busca do além, do sobrenatural, da eternidade. Entre o povo simples, esse *encontro* não depende somente da instituição eclesiástica, mas não deixa de ser atravessada por ela. Assim como foi a vida do *Santo Padre Pelágio*.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles 1962 *Del sentido y lo sensible / De la memoria y el recuerdo*. Trad. de Francisco de Samaranch. Disponível em <www.scribd.com/people/view/3502992>.

Assmann, Aleida 2008 "Canon and Archive" em Erll, H. A. e Nunning, A. *Cultural Memory Studies* (Nova Iorqui: Walter de Gruyter Edition).

248, 254, 337, 349 e 394).

22 Bruno Latour (1996) demonstrou como na história do conhecimento científico foram essenciais esses processos de *purificação* que levaram ao descarte dos híbridos.

Austin, John L. 1990 *Quando dizer é fazer — palavras e ação* (Porto Alegre: Artes Médicas).

Bovo, Clóvis de Jesus 1999 *Vida do Padre Pelágio — apóstolo de Goiás* (Goiânia: Editora dos Redentoristas).

Bovo, Clóvis de Jesus 2007 *O jeito de padre Pelágio* (Goiânia: Scala).

Castoriadis, Cornelius 1982 *A instituição imaginária da sociedade* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).

Certeau, Michel de 1982 *A Escrita da História* (Rio de Janeiro: Forense Universitária).

Certeau, Michel de 1996 *A invenção do cotidiano* (Petrópolis, RJ: Vozes).

Gadamer, Hans G. 1997 *Verdade e método* (Petrópolis, RJ: Vozes).

Goianien 2005 *Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Saúter sacerdotis professi Congr. SS.mi Redemptoris (1878-1961)* (Roma: Tipografia Nova Res).

Halbwachs, Maurice 1952 *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Les Presses Universitaires de France).

Harth, Dietrich 2008 "The Invention of Cultural Memory" em Erll, H. A. e Nunning, A. *Cultural Memory Studies* (Nova Iorqui: Walter de Gruyter Edition).

Hartog, François 2001 *A História de Homero a Santo Agostinho* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).

Hervieu-Léger, Danièle 2003 "La religion, mode de croire" em *Revue du MAUSS*, nº 2, pp. 148-158.

Jacob, Amir Salomão 2000 *A santíssima Trindade do Barro Preto* (Cidade de Trindade: Edição do autor).

Koselleck, Reinhart 1979 *Futures Past — on the semantics of historical time* (Londres: The MIT Press Cambridge).

Latour, Bruno 1996 *Jamais fomos modernos* (São Paulo: Editora 34).

Ligorio, Santo Afonso de 1928 *A selva* (Porto: Tipografia Fonseca).

Nora, Pierre (ed.) 1984 *Lieux de mémoire (1 vol.)* (Paris: Gallimard).

Nora, Pierre 2006 "No hay que confundir memoria con historia" em *La Nación,* Cultura (Buenos Aires) 15 de março, p. 1.

Quadros, Eduardo 2007 "No princípio, um lugar: a arqueologia religiosa de Michel de Certeau" em *História Revista*, vol. 12, nº 1, janeiro/junho, pp. 81-96.

Quadros, Eduardo 2009 "O fato pelágio" em *Anais eletrônicos do XXX Simpósio Nacional da ANPUH* (Fortaleza: Editora da UFCE).

Silva, Eduardo Duarte 2007 *Passagens: autobiografia Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz* (Goiânia: Editora da UCG).

Venard, Marc 1995 "O concílio Latraense V e o Tridentino" em Alberigo, G. (org.) *História dos Concílios Ecumênicos* (São Paulo: Paulus).

Weber, Max 1999 *Economia e sociedade* (Brasília: Editora da UnB).

Wernet, Augustin 1995 *Os redentoristas no Brasil* (São Paulo: Editora Santuário).

Yerushalmi, Yosef H. 1992 *Zakhor: história judaica e memória judaica* (Rio de Janeiro: Imago).

Emilce Cuda Dunbar*

DEL MITO IGUALITARIO A LA LIBERTAD HISTÓRICA

LO SAGRADO EN LA LÓGICA POPULISTA DE LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS

1. LA DESIGUALDAD COMO CONDICIÓN DE LA POBREZA EN CONTEXTOS DEMOCRÁTICOS

1.1. LA DESIGUALDAD COMO CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA

Jon Sobrino sostiene que la *práctica* de Jesús por el Reino consiste en *denunciar* el pecado fundamental, la pobreza, pero identificando las "razones encubridoras de la explotación" (Sobrino, 1982: 31). Para Tilly, esa lógica encubridora puede identificarse en las "categorías prejuiciosas" como condición de posibilidad que garantiza la desigualdad y facilita la explotación. Dicho de otro modo, la desigualdad es la condición de la pobreza y no su consecuencia necesaria. Analizaré, pues, en este apartado, la desigualdad como causa estructural de la pobreza, destacando que la misma tiene a la base una construcción discursiva.

* Doctora en teología por la Pontificia Universidad Católica de Argentina (UCA) y profesora investigadora de la Facultad de Teología de la misma universidad. Profesora adjunta de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Buenos Aires. Profesora Titular de la Universidad de Belgrano, Buenos Aires. Miembro permanente del Comité Internacional de Política y Religión de IPSA (International Political Science Assosiation) y del Comité Latinoamericano de CEWC (Catholic Ethics in the World Church). Correo electrónico: <emilcecuda@gmail.com>.

Charles Tilly analiza la identidad como relacional, la cual se forma en red con los otros, en tanto los otros son actores categoriales de pares –como por ejemplo protestante/católico–, oponiéndose así a un individualismo metodológico. La pobreza surge, entonces, cuando la identidad social solo es ubicable de un lado del par categorial, por ejemplo protestante, despojando de identidad al otro lado del par categorial, católico. De este modo, los protestantes tendrán derechos y los católicos no –tomando en cuenta el contexto americano del siglo XIX entre trabajadores nativos protestantes y trabajadores inmigrantes católicos. Cuando unos "son" sujetos de derecho y otros "no-son" sujeto –ni siquiera humano (Trigo, 2006)–, la desigualdad se instala categorialmente generando un mecanismo que articula la *explotación* –en relación a la teoría del valor–, con el *acaparamiento de oportunidades* –en relación con la exclusión.

Este mecanismo logra su eficacia mediante la instalación de *categorías de pares* que actúan como nociones culturales compartidas, es decir, como libretos para interpretar los hechos a los cuales los sujetos están adaptados. Dicha categorización facilita la explotación, ya que permite la exclusión social mediante el desconocimiento de su identidad como sujetos humanos y sociales, y el acaparamiento de la producción por parte de otros. Desde este marco, lo político consiste, entonces, en construir –o reconstruir– nuevas categorías que permitan reclamar un espacio en las relaciones de producción en condiciones de explotación.

Tilly define la desigualdad diciendo que: "Las grandes y significativas desigualdades en las ventajas de que gozan los seres humanos corresponden principalmente a diferencias categoriales, como negro/blanco, varón/mujer, ciudadano/extranjero o musulmán/judío más que a diferencias individuales en atributos, inclinaciones o desempeños" (Tilly, 2000: 22). Estas categorías son relaciones asimétricas, socialmente reconocidas, que provocan la exclusión residual de los individuos de cada red respecto de los recursos controlados por otros. El mecanismo que se utiliza, según Tilly, es *exclusión/acaparamiento de oportunidades*. La explotación se da, entonces, cuando personas poderosas disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de otros a los que excluyen de todo el valor agregado producido por ese esfuerzo, mediante la negación de su identidad. Esto es el acaparamiento de oportunidades, cuando el acceso a un recuso está sujeto al monopolio, además de respaldar económicamente las actividades de la red y de fortalecerse con el *modus operandi* de esta. De este modo, las desigualdades categoriales favorecen y son la condición de la instalación de la explotación y el acaparamiento. Dicho de otro modo, las categorías erróneas favorecen

esa explotación y acaparamiento. Los modelos relacionales explican la desigualdad persistente mediante el prejuicio que no puede entenderse fuera de la cultura –entendida la cultura como un conjunto de nociones compartidas. El individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. De este modo, sostiene Tilly, las distinciones categoriales negro/blanco en Sudáfrica, ciudadano/extranjero en Kuwait, musulmán/judío en palestina y varón/mujer, proporcionan los libertos funcionales a las interacciones hasta que la creación de un conocimiento común –de una nueva categoría– mitigue sus efectos (Tilly, 2000: 93). La desigualdad categorial, para Tilly, es perniciosa en la medida que causa daño a los excluidos, los priva del acceso a lo que podrían ser bienes colectivos, y produce una subutilización neta de un talento con una capacidad potencial de mejorar la vida. De este modo, la desigualdad no proviene, según Tilly, de la explotación, sino que la explotación se apoya en la desigualdad categorial, la entraña. Por el contrario, la desigualdad categorial facilita la explotación. Esto es posible por la *creencia categorial*, en tanto resultado de relaciones y prácticas categoriales que, una vez vigentes, justifican, fortifican y coaccionan esa interacción: "Quien quiera que tome decisiones [...] tiene algún poder sobre los diferenciales categoriales" (Tilly, 2000: 141).

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales, Tilly analiza la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal. En general este período, coincidente con el crecimiento del modelo industrial hacia su consolidación en el capitalismo del siglo XIX, se caracteriza más por una tolerancia hacia la minoría protestante que por un respeto al pontificado romano. Desde 1648 y hasta la década de 1790, muestra Tilly, el sistema estatal europeo mantuvo un alineamiento de la religión oficial con la identidad del Estado, aun dentro de Estados nominalmente católicos. El anticatolicismo creció, al punto de restringir la ciudadanía por cuestiones religiosas. Según él, "estos procesos sirven para establecer modelos normalizados de la desigualdad categorial, cuyos límites separan a los miembros validos de una nación de todos los otros" (Tilly, 2000: 185). El anticatolicismo, como categoría, fue funcional a la exclusión más que a la inclusión en la sociedad igualitaria de los Estados liberales: "Los Estados secularizadores franceses de la Revolución, y del Imperio napoleónico, fijaron la pauta. Establecieron satélites en toda Europa occidental con el pretexto de liberar naciones oprimidas, no de instalar comunidades religiosas [...]" (Tilly, 2000: 87).

Desde entonces la religión dejo de ser parte de la identidad de los Estados nacionales, en su lugar, dice Tilly, luego de la Primera Guerra

Mundial, una Liga *ominosamente* llamada de Las Naciones, hereda la autoridad de las potencias victoriosas para certificar ahora la identidad de las naciones: "Así pues, el reconocimiento de lo que constituía una nación validad intervino cada vez as en el proceso de formación del Estado" (Tilly, 2000: 188). A partir de ahí, según Tilly, las identidades afirmadas consisten en diferencias y relaciones con otros, más que en una solidaridad interna. Se verá ahora, a modo de ejemplo, el caso de la exclusión social de los irlandeses de los derechos civiles y sociales. Tilly señala que el caso de la exclusión católica en la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX, muestra en funcionamiento la explotación y el acaparamiento; allí la historia de las lucha por los derechos católicos, se une a historias nacionales. En todas, las construcciones e imposiciones de categorías sirvieron a los intereses de explotadores y dirigentes políticos: "El relato de la Emancipación Católica se desarrolla entre la Gloriosa Revolución de 1688-1689 y la atenuación de las restricciones religiosas de la ciudadanía en 1828-1829. En él, vemos a las clases dominantes de Gran Bretaña operar un sistema de explotación en el cual el poder estatal aprovecha el esfuerzo de las masas católica [...]" (Tilly, 2000: 215).

En Gran Bretaña, George Gordon, llevó adelante una campaña anticatólica que llegó incluso a ataques físicos, provocando 275 muertes en Londres. Lo mismo ocurrió en Estados Unidos, donde los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores inmigrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles para impedir el acceso a los derechos sociales a los sectores trabajadores. El prejuicio categorial era el catolicismo, pero en realidad veían en los inmigrantes católicos la amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada, y la amenaza cultural de una militancia republicana democrática (Tilly, 2000: 218). La elite conservadora inglesa, en su amplia mayoría protestante, reconoce los derechos civiles de los católicos concediéndoles el voto en 1828, pero los derechos sociales quedarán pendientes hasta finales del siglo XIX. Esto puede seguirse a través de los reclamos de los obispos y arzobispos católicos en sus *Cartas Pastorales* (Nolan, 1984). Dice Tilly: "Aunque en 1829 y 1829 los defensores y oponentes de la Emancipación Católica no dominaban en absoluto este conjunto de técnicas en su plenitud, las probaron todas. En realidad, inventaban los movimientos sociales mientras proseguían su marcha". Respecto de la movilización de los obreros católicos, por romper esta categorización social funcional a la explotación por parte de la elite conservadora, y al acaparamiento de recursos laborales por parte de los sectores populares nativistas, Tilly dice que: "la mayor parte de la historia humana se produjo sin movimientos sociales como tales. Abundaron las rebeliones [...] pero no la asociación, los mítines, las

marchas, los petitorios, la propagandización, las consignas y el agitar de símbolos que marcan los movimientos sociales" (Tilly, 2000: 226).

Según el autor, estas *invenciones* surgen en el siglo XIX con las luchas por la emancipación política de los católicos. Destaca que los católicos, hacia 1820, comienzan la lucha por una nueva forma de acción política. Estos movimientos sociales católicos se centraron primero en la lucha por el reconocimiento político, trabajando primero en la construcción de nuevas identidades categoriales. Si entendemos, junto con Tilly, las identidades como experiencias compartidas de relaciones sociales distintivas y las representaciones de estas, entonces, las identidades de los excluidos se convierten en tales en relación con los otros excluidos. Según Tilly, las condiciones para la identidad implican la construcción e imposición de categorías pareadas desiguales: "En cada caso se embarcan en actuaciones *autenticadoras* que establecen la dignidad, el número y el compromiso, por ejemplo al marchar juntos, usar insignias, entonar canciones solidarias, o gritar consignas" (Tilly, 2000: 228). Inmigración con bajos niveles salariales, competencia de la producción exterior, debilitamiento de la posición política del movimiento obrero organizado, desplazamiento tecnológico de los trabajadores de los niveles medios, toma de ganancia de corto plazo de las corporaciones, son condiciones que sugieren la modificación de las desigualdades categoriales como mecanismo clave en el crecimiento de la desigualdad agregada (Tilly, 2000: 243).

1.2. LA IGUALDAD COMO SISTEMA DE EQUIVALENCIAS

Se trata de saber cómo es posible, en el espacio político, la construcción de nuevas categorías sociales, que no sean funcionales a la desigualdad que facilita la explotación y engendra la pobreza. Según Laclau, eso es posible mediante la articulación discursiva que permite la *lógica de la equivalencia*. Para presentar dicha lógica, trataré de reconstruir las categorías de *articulación discursiva* y de *sujeto articulador*, según Laclau, para presentar luego la *lógica de la equivalencia* como alternativa para la construcción de un modo social que no sea funcional a la persistencia de la desigualdad que genera la pobreza – en concordancia con la idea de identidades sociales como constituidas y no como determinadas, tal como se expuso con Charles Tilly.

La búsqueda de una síntesis, que devuelva la unidad de una realidad fragmentada –como es el caso de la realidad latinoamericana, marcada por la injusticia social, y expresada en la diferencia vital entre los sectores que la componen–, es lo que mueve al pensamiento desde los griegos hasta nuestros días. Por lo cual considero que, saber cuál es el método que permite la desigualdad que posibilita la pobreza, tanto como el que permita la unidad en la diferencia para erradicarla,

es también una respuesta a la pregunta por el ser. Intentaré mostrar, a través de la teoría de Ernesto Laclau, cómo la palabra hegemónica, en tanto práctica articulatoria discursiva, da y niega identidad social.

Mediante la práctica articulatoria discursiva, la unidad a partir de la diferencia puede ser posible –según Laclau–, siempre y cuando se demuestre –tal como se vio en Tilly– que la identidad es relacional, por lo que solo puede constituirse afirmando el elemento diferencial como momento real en una cadena de equivalencia discursiva que pueda contenerla como totalidad. Laclau, en *Hegemonía y Estrategia* (Laclau, 2010: 31), parece localizar en el discurso la respuesta. El discurso aparece en Laclau como la solución al problema de la fragmentación, permitiendo la recapitulación de las diferencias en una totalidad abierta construida a partir de ella. En su obra, lo social aparece como discurso hegemónico en los momentos de crisis; aparece como respuesta a una crisis. Ese discurso hegemónico, capaz de resolver la diferencia, es el resultado de una práctica articulatoria entre identidades relativas, desde el interior mismo de lo social y no como superestructura. Esto es posible porque, la identidad del ser no subyace a lo real, no le es connatural, sino que es producto de un movimiento estratégico entre posiciones discursivas antagónicas; movimiento que es una práctica articulatoria entre elementos, es decir, entre fragmentos de la unidad orgánica perdida (Laclau, 2010: 129-130).

La práctica discursiva, al poner en relación los fragmentos –que Laclau denomina *elementos*– de esa unidad perdida, modifica la identidad de los mismos. Estos elementos, en tanto diferencias o demandas sociales no satisfechas por el sistema, son *significantes flotantes* que no han sido aun articulados por un discurso social, y están en busca de una fijación o momento que les dé sentido, y ese sentido solo puede darse en la mediación discursiva. El discurso genera los lazos necesarios entre los elementos o demandas diferentes para que estos puedan, a partir de su articulación, equivalerse, es decir constituir su identidad como relacional y oponerse a la explotación que genera la pobreza. Dicho de otro modo, lo social, tal como aparace, se constituye como identidad a partir de una práctica capaz de articular en el discurso la fragmentación (Laclau, 2010: 133-141). No hay identidad que logre constituirse por fuera de la relación, ni identidades externas plenas fuera del discurso, lo social se constituye, para Laclau, en la tensión interna de éste (Laclau, 2010: 149-155).

Para Laclau, la identidad es la *formación discursiva*. Por tanto, toda identidad que posibilita la pobreza, se construye en el discurso sin distinción entre lo lingüístico y lo práctico; la pobreza es, por tanto, una práctica social. La noción de que el sujeto como "pobre" se constituye en un discurso que genera la desigualdad que posibilita la

explotación, hace que ser pobre sea primero una posición del sujeto en el discurso, y hace que el discurso se constituya en una unidad de posiciones (Laclau, 2010: 161-161). Eso hace que las relaciones que se dan en cada modo de articulación no son necesarias, ya que pueden articularse de cualquier otra manera mediante una práctica discursiva que las fije como momentos de un discurso que les dará un sentido, y este será siempre contingente. La identidad social es, por tanto, precaria, lo que indica un alto grado de posibilidad en la movilidad de las desigualdades. Existen experiencias discursivas que muestran la imposibilidad de un sistema de diferencias estables, movilizadas por la protesta social, que si logra reconocimiento del Estado, hace que las necesidades se tornen derechos legítimos, y si no lo logra serán criminalizadas y reprimidas hasta un nuevo intento de articulación de la demanda social por necesidades vitales. Ese tipo de experiencias son denominadas *antagonismos*.

Según Laclau y Mouffe, en el campo de lo social no puede hablarse de contradicción como en el campo de la lógica, ni de oposición como en el campo de lo físico, sino de antagonismo, reemplazando la noción de *fuerzas opuestas* del campo de la física, por la de *fuerzas enemigas* (Laclau, 2010: 165-167). Por tanto, se da una relación antagónica cuando la intensión de afirmar la identidad por parte de uno de los polos de los pares categoriales –en términos de Tilly–, impide la continuidad de la afirmación de la identidad por parte del otro polo del par categorial construido para generar la desigualdad que facilita la explotación que genera la pobreza. Dicho de otro modo, hay antagonismo cuando el ser objetivo de unos es un símbolo del no-ser de otros. El antagonismo, por tanto, es el fracaso de la construcción social sustentada en la desigualdad, porque en ese momento la afirmación de la identidad de unos impide la de los otros. De ese modo, se da un nuevo tipo de relación que imposibilita la constitución de las identidades plenas. Por ejemplo, si A es un campesino y B es un propietario que impide a A ser campesino al explotarlo, en el momento del antagonismo A es una positividad que se opone a B en tanto otra positividad, donde A nombra a B como no-A. En ese momento se da lo que Laclau llama *fracaso de la diferencia*, es decir que la misma existencia de uno impide al otro su determinación. Por consiguiente, el discurso, que hasta ese momento sustentaba la desigualdad, fracasa, porque no hay palabras para definir al otro. Se produce así un vacío del lenguaje, y es donde lo Otro aparece manifestando su identidad.

Una alternativa para irrumpir las relaciones sociales de desigualdad que son causa de la pobreza, puede ser la *lógica de la equivalencia*, en tanto nueva relación entre términos diferentes, capaz de subvertir aquello que impide el cierre parcial de lo social, al disolver las es-

pecificidades de cada posición (Laclau, 2010: 170). La equivalencia discursiva anularía toda positividad del objeto y daría una existencia real a la pobreza en tanto negatividad. La lógica de la equivalencia se da como resultado de una lucha política que busca articular discursivamente las distintas fuerzas, que no son clases como en el marxismo, sino distintos sectores. Cualquier símbolo –como el de nación o religión–, puede articular una nueva posiciones de sujeto, por lo cual, en la lógica populista, la idea de representación cambia por la de *articulación*. De este modo, la hegemonía *aparece* en el momento de coyuntura. Emerge como práctica articulatoria cuando los elementos o necesidades sociales, en tanto significantes flotantes, no se han podido constituir en momentos de un discurso sin ser fijados con un sentido (Laclau, 2010: 179).

2. LA NO-IDENTIDAD DEL POBRE COMO CONDICIÓN DE JUSTICIA

2.1. LA POBREZA RELATIVA COMO ESCÁNDALO EVANGÉLICO

La categoría de "pobre" aparece como un modo de construcción discursiva de identidad funcional a la pobreza. Así lo ve la Teología de la Liberación. Analizaré esa categoría en América Latina, un continente cristiano, mayoritariamente católico, donde la desigualdad identitaria que garantiza la explotación que posibilita la pobreza. Cómo puede ser posible la desigualdad en un pueblo donde la igualdad por filiación divina es una categoría del mensaje evangélico, sobre todo si tenemos en cuenta a Boff cuando dice y argumenta que la figura de Jesús es la figura de un hombre libre de prejuicio (Boff, 1985: 89).

Para Gustavo Gutiérrez "pobre", como categoría, es errónea, ya que no habría pobres naturales sino seres humanos empobrecidos en su ser, para luego ser determinados a la explotación económica. Para un sector de la teología cristiana en América Latina, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la pobreza fue un signo de los tiempos que la puso de frente a la injusticia como causa directa. Para ese grupo de teólogos, la historia de la salvación es acción de Dios y respuesta del hombre respecto de la distribución justa del poder y la riqueza (Gutiérrez, 1999: 22 y 48 *ss*). No se lucha contra la pobreza sino contra la riqueza generada a partir de relaciones sociales injustas. La pobreza es la manifestación de la desigualdad y no su causa, es una pobreza relacional y no connatural, y luchar con ello es buscar la liberación de esas relaciones como una revolución cultural permanente (Gutiérrez, 1999: 80 *ss*). Dicho de otro modo, hablar pobreza natural antes que de desigualdad contingente, da cuenta de una estructura social sostenida en un discurso hegemónico, el cual, por ser contingente –tal como se vio en la exposición de Laclau–, no justifica el quedarse esperando el

efecto cascada del mito igualitario o, en términos de Gutiérrez, de la interpretación desarrollista de lo social (Gutiérrez, 1999: 128 *ss*). Se trata de producir una ruptura en las categorías discursivas que sustentan la explotación que genera la pobreza. En consecuencia, la Teología de la Liberación sugiere en la década del setenta, sustituir la clave hermenéutica con la que se interpreta la realidad en América Latina, para poder entender la causa real de la pobreza. Y esa clave sugerida es la de ver a la pobreza como "escándalo" (Sobrino, 1982: 25 *ss*). Por lo tanto, poder "combinar socialmente justicia y libertad como exasperación ante la resistencia de los hechos históricos", sería un paso a la solución de la desigualdad (Segundo, 1991: 46).

Si quisiese erradicarse la desigualdad identitaria podría pensarse en métodos de afirmación de identidades que son sociales antes que económicos, para que la pobreza despierte la sospecha de una "la alternativa entre trabajar como esclavo del pecado para la muerte o trabajar como hombre libre en proyectos de justicia para la vida" (Segundo, 1991: 544). El pueblo latinoamericano, aun con formas de gobierno democráticas, sufre una pobreza que lo crucifica, a causa de una desigualdad sustentada en la negación de la identidad humana por una parte de la población a la otra. Ese dato fáctico debería hacer percibir la sociedad igualitaria como un mito de la modernidad. Pero eso no ocurre, porque la desigualdad, sustentada en la negación de lo humano en el otro, mediante la construcción discursiva de falsas identidades que, por un lado, facilitan la exclusión de una parte de la comunidad hacia los bordes de lo político; por otro lado, hacen ver la desigualdad como natural, como destino histórico de estos pueblos. Al mismo tiempo, América Latina es un pueblo con una alto nivel de religiosidad, por lo cual, a partir de esta variable puede pensarse la posibilidad de iniciar un proceso de inclusión social de lo Otro –entendiendo aquí por Otro al pobre, que no es lo Otro por ser diferentes, como se piensa, sino porque le está negada la categoría de *ser*, es decir, la identidad mínima que es la de ser humano.

A partir de la lógica de lo sagrado planteada por Rudolf Otto, me gustaría mostrar otro modo de construcción de la identidad del Otro. Este autor argumenta cómo lo absolutamente Otro –lo sagrado–, en pueblos que cuentan con categorías numinosas *a priori,* si bien es temido, al mismo tiempo es escuchado y respetado por fascinante, justamente por ser lo Otro. La lógica de lo sagrado no margina lo diferente, por el contrario crea un espacio místico para escuchar su mudez. La lógica de lo sagrado, excluida del mundo moderno, fue conservada en la religiosidad del pueblo latinoamericano. Considero que esta lógica puede retomarse como método que facilite la construcción de identidades, para que estas

funcionen como nuevas categorías que permitan la emergencia de sujetos democráticos.

Lo sagrado, según Otto, es lo que no se puede nombrar, sino solo intuir; no puede ser captable por conceptos racionales, por ser indecible. En el campo de lo sagrado, lo Otro, que primero despierta en el hombre lo salvaje, luego genera temblor humilde, silencio, mudez, escucha. Primero se siente *horror*, luego *temor*; el *horror sagrado* genera *temor sagrado*. Ese sentimiento primario, tosco, que irrumpe en el alma, genera en el hombre religioso el sentido de lo numinoso, y lo absolutamente Otro se convierte así en *mysterium tremendum* (Otto, 2008: 25-29). Lo incomprendido, lo Otro, es racionalizado por la religión, sistematizado, para hacer desaparecer el horror. Esta disponibilidad hacia lo Otro, propia de los pueblos religiosos como el latinoamericano, podría llegar a irrumpir en un modo de categorización exclusiva, y producir cambios en las construcciones discursivas hegemónicas que posibilitan la desigualdad y la pobreza como su consecuencia directa.

Al principio, frente a lo Otro (Otto, 2008: 49), corresponde el sentimiento de horror y aversión, un sentimiento primitivo hacia lo desconocido por seguridad, que luego la cultura refina y ese horror y se traduce en *temeroso respeto*. Sin embargo, observa Otto, la aversión persiste en el odio de castas. Cuando en los pueblos lo Otro deja de ser percibido como amenaza y comienza a percibirse como santo, es cuando se pasa del sentimiento de dependencia al de salvación, cuando se deja de temer y se lo busca como ayuda (Otto, 2008: 18). Cuando lo Otro pasa a ser lo absoluto –porque atrae y ya no espanta–, es cuando surgen las ideas sociales de deber y justicia, es cuando se pone voluntad en lo Otro, cuando se lo ve como fundamento de la ley. Se trata –dice Otto– de profundidades religiosas sobre cuya razón o sin razón es difícil disputar con un hombre que está preparado solo para lo moral pero no para lo religioso; ese hombre no puede valorarlas. A lo absolutamente Otro, en el campo de lo religiosos y de lo teológico, no se llega por la lógica positiva de la razón que determina la identidad en lo otro, sino que se llega por medios negativos, por una lógica dialéctica. Lo otro aparece y se manifiesta, según esta teología negativa o mística, en la negación: el silencio, la oscuridad, el vacío, el desierto, la plaza o el sepulcro; los himnos negativos. Observa Otto que el arte sacro, justamente es el método utilizado para hacer aparecer en el vacío del gótico, en la oscuridad de los espacios, en el silencio de la música, la identidad de lo Otro (Otto, 2008: 90). Eso es la mística, el método que intenta hacer el espacio para que en el vacío lo Otro se manifieste. La mística es una acción *negatriz* que aparta todo para que cobre presencia lo absolutamente Otro. El Dios del judeocristianismo

al comienzo solo es una presencia numinosa (la zarza ardiente), el Dios sin nombre, sin imagen, del Antiguo Testamento. Luego se convierte en el Dios de la Palabra. Pero no es el Dios de los filósofos, el de la sabiduría y las certezas racionales, sino el Dios vivo de la cólera (Otto, 2008: 99). Un pueblo santo es el que no siente aversión ante lo Otro, sino que lo reconoce en su identidad (Otto, 2008: 163).

Pensar en una liberación de aquellos que han sido empobrecidos por estructuras sociales construidas mediante relaciones discursivas que facilitan la explotación, implica comenzar por facilitar la apertura a lo Otro reconociéndolo como pobre primero –y no negando su identidad– y luego reconociendo en él lo humano (Gutiérrez, 1999: 90). Para Sobrino, la dialéctica de la lucha contra la pobreza en América Latina, consiste precisamente en hacerse pobre, lo cual implica disponibilidad para oír la palabra de Dios y también la del Otro (Sobrino, 1982: 83 *ss*). Pero esa dialéctica implica, por un lado, recuperar la humanidad de Jesús para evitar el mito (Sobrino, 1982: 96). Por otro, comprender que lo Otro es el pobre, el pequeño, la prostituta, el publicano, el pecador, las profesiones despreciadas, los ignorantes, brutos, no morales, no religiosos, hambrientos, enfermos, presos. El Otro es el despreciado y el necesitado. Lo Otro es el destinatario privilegiado, y eso es el "escándalo" como "buena noticia", ver que para ellos es el Reino, no para el justo según la ley de los hombres, sino para lo Otro (Sobrino, 1982: 144 *ss*). Ver que un día, lo Otro de una sociedad que lo margina y excluye se hace presente demandando solidaridad, eso es un escándalo (Sobrino, 1982: 33). América Latina, un continente con un pueblo cristiano, sabe que Jesús no impone su deber ni abruma con su ayuda, solo pregunta: "¿Qué quieres que haga contigo?" (Mc 10,51), Jesús invita a abrir el dialogo a lo Otro de la sociedad opulenta, permitiendo al miserable la iniciativa propia que lo curará, que lo sacará de los márgenes del camino; su fe lo salvará y lo pondrá en medio del camino (Gutiérrez, 2003: 191).

2.2. LA IDENTIDAD DE LO OTRO A PARTIR DEL SIGNIFICANTE VACÍO

¿Puede considerarse, en los pueblos latinoamericanos –en orden a modificar la estructura discursiva hegemónica que genera la pobreza, atribuyendo una identidad inhumana a una parte de la población–, intentar una articulación discursiva entre la lógica dialéctica de la mística cristina y la lógica del populismo, en tanto tendencia de los nuevos estilos democráticos en la región?

En un artículo "Sobre los nombres de Dios", Laclau observa que lo Otro es enumerado, en la teología mística, mediante una cadena negativa de equivalencias que trasciende los términos que puedan determinarlo en una identidad, al destruir el sentido específico de cada

uno de ellos, excediendo así su contenido inefable. Por ejemplo, se nombrará a Dios diciendo todo lo que no es, es decir vaciando de significado el concepto para que lo absolutamente Otro se manifieste en su verdadera identidad y no en los nombres que yo pueda darle; será entonces lo que no es material, lo que no es bondad, lo que no es belleza, porque es más que todo eso, es decir, es *más-que-ser* –concepto desarrollado por Juan Escoto Eriugena. Laclau detecta que esta estructura de subversión de la relación significante/significado tiene un paralelo en la política populista donde esos desplazamientos retóricos son los que producen la acción política misma que dará identidad a lo Otro. Este método puede considerarse como otro modo de irrumpir en las relaciones categoriales que determinan la desigualdad como natural a causa de una atribución de identidades que generarán necesariamente la explotación económica de unos sobre otros –tal como se vio en Tilly.

De este modo, encuentro que tanto la práctica discursiva de la mística para permitir la manifestación de lo absolutamente Otro, como la práctica discursiva populista para permitir la manifestación del empobrecido como lo Otro, tratan de nombrar lo inefable. Lo significado en el significante, lo Otro, aparece así en la cadena de términos negativos, es decir, en las equivalencias o relaciones que estas no-identidades establecen entre sí. Lo inefable, lo innombrable Otro, lo que no tiene identidad, cobra su identidad de sujeto en la posición que adquiere en el discurso, sin ser nombrado –como se vio anteriormente en la exposición de Laclau. Lo Otro aparece en la no-imaginación, como un significante vacío. Así, en el ámbito social de la pobreza, la identidad del pobre, en tanto Otro, se afirma, precisamente, en el acto de negar toda determinación que lo coloca en un lugar natural de desigualdad para justificar su explotación. Como con el acto discursivo de la acción negadora de toda identidad atribuida sobre él, por ejemplo "el pobre no es nada", al mismo tiempo sería todo –como en la teología mística. Queda así lo Otro, el empobrecido, al mismo tiempo, fuera de todo y dentro de todo: "Un místico como Eckhart intentaba pensar la unidad en la diferencia, y es por esto que la relación analógica de equivalencia era crucial en su discurso. El universo de las diferencias tenía que ser conducido a su unidad sin que el momento diferencial resultara perdido" (Laclau, 2006: 116).

Laclau ve en el discurso místico una dialéctica entre lo particular y lo absoluto, donde lo Otro, no es representable salvo por la equivalencia lograda entre los contenidos diferenciales, como condición de cualquier representación. Lo Otro, aparece así, en el vacío, en el silencio, en la nada, en el anonadamiento –como se vio con Rudolf Otto–, es decir en el significante vacío –como lo denomina Laclau–,

el cual logra la unidad de valencias por estar más allá de todas las diferencias, de todas las particularidades (Laclau, 2006: 120). Sin embargo, "no hay posibilidad de un más allá de las diferencias que no sea dependiente de una operación de reintroducción de la diferencia. El residuo de diferencia y particularismo no puede ser eliminado [...]" (Laclau, 2006: 121).

Por tanto, pensando ahora en la situación social de injusticia, causa real de la pobreza, la nueva hegemonía se daría si una demanda particular asumiese la representación de lo ausente –de todas las demandas por necesidades, innombrables– y pudiese darles nombre, convirtiéndose ella en un universal legítimo: "Como en el caso de la plenitud mística, la plenitud política requiere ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo" (Laclau, 2006: 123). Por tanto, si se quisiera pensar en un modo alternativo de enfrentar la pobreza, teniendo en cuenta lo argumentado hasta aquí, debería pensarse en una práctica política que tuviera como blanco la retórica.

Una política pública que tome con seriedad la pobreza podría, como la teología, enmarcar el vacío en un concepto para hacer aparecer allí lo inimaginable, por ejemplo, el pobre como categoría de salvación; la "opción por los pobres", tal como fijó el sentido para la teología latinoamericana la Conferencia Episcopal de Medellín. Dar sentido a lo indiferenciado, nombrar lo innombrable, todo eso y más, puede ser posible solo enumerando las diferencias en una cadena de equivalencias, sostiene Laclau. El político, como el mítico, como el artista, es aquel que crea el significante vacío para que lo Otro se manifieste como ausente. El cero, la nada, el vacío, es un objeto imposible y a la vez necesario, como el pobre; por lo cual debe acceder al campo de la representación, porque está entre la sociedad, pero es invisibilizado para facilitar su explotación. Esa tarea, realizada desde el campo de la palabra mediante un desplazamiento retórico, es una tensión interna entre la diferencia y la equivalencia que se resuelve cuando una demanda particular asume la representación hegemónica de todas las diferencias excluidas del sistema. Cada particularidad es protagonista y puede asumir el rol histórico de encarnar el significante vacío y la conciencia política de su articulación que se legitima en el contexto del discurso (Laclau, 2006: 96).

Un sector de los teólogos, reflexionando sobre el problema de la pobreza en América Latina, manifestó su palabra diciendo que son las estructuras vigentes las que impiden la participación popular (Gutiérrez, 1999: 166), y que el cambio cualitativo y no cuantitativo es la alternativa a la pobreza, entendido este cambio como vacío: "El vaciarse significa crear espacio interior para ser planificado por la realidad del

otro" (Gutiérrez, 1999: 207). La lógica política que, según Laclau, opera en los populismos, es un mecanismo discursivo que, como en la mística, permite la generación de nuevos paradigmas donde lo Otro aparece bajo una nueva identidad. Esta lógica opera a partir del movimiento de las fronteras internas del discurso, aquellas que niegan la identidad a una parte de la comunidad para facilitar su explotación económica. Si la parte explotada negara esas determinaciones categoriales identitarias, entonces se daría un antagonismo social, donde cada una de las partes pretende afirmar su identidad en la negación de la otra. Dicho de otro modo, los que hasta hoy, como únicos *prot-agonistas*, nombraban la identidad de otros, determinándolos a la explotación, en un momento se verían enfrentados –en el campo discursivo– por estos otros que como *ant-agonistas* manifestarían su palabra como negación de esa determinación. Pero esto solo sería posible si los empobrecidos por las estructuras relativas, tomaran conciencia primero de su identidad de 'pobres", para comenzar a sentir la pobreza como una injusticia y no como una naturaleza, tornando la realidad en conflicto, es decir, produciendo el escenario de lo agónico.

Dicho de otro modo, si la pobreza es consecuencia de una producción categorial o discursiva de la realidad, que se da por determinación de la identidad a una parte sobre la otra, entonces, una democracia radical, consistirá en un movimiento permanente de fronteras discursivas en busca de nuevos paradigmas (Laclau, 2004: 142). El mito se desplaza al momento de la irrupción de la palabra de lo Otro. Nada queda igual, nada se dirá igual. Se rompe el marco simbólico que hasta hoy articulaba las demandas, y las fuerzas antagónicas comienzan a luchar por articular las demandas particulares insatisfechas para constituir pueblo. A esto Laclau lo denomina operación hegemónica, momento político en que una demanda particular adquiere centralidad inesperada y se vuelve el nombre de algo que la excede, se convierte en destino del cual no puede escapar.

3. LA MANIFESTACIÓN DEL POBRE COMO PALABRA PÚBLICA ANTAGÓNICA EN CONTEXTOS DEMOCRÁTICOS POPULARES

Lo Otro de la sociedades democráticas contemporáneas es el pobre, según se vio en el aparatado anterior. Pero: ¿El pobre es el pueblo? Para Laclau *pueblo* es una categoría política y no un dato: "No designa a un grupo dado, sino a un acto de institución que crea un nuevo sujeto a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos. Por eso la unidad de análisis no es el *grupo* sino la *demanda*" (Laclau, 2005: 258). De este modo, cada demanda *anticipa el destino manifiesto* de ese pueblo aunque nada en ella lo indique, ya que será recién el significante vacío –cuando la represente– el que proporcione la unidad.

La demanda es desacuerdo. En la *Política* de Aristóteles, solo los hombres tienen palabra para demandar lo justo (Aristóteles, 1985: 27, 1256a). La palabra pública es la distinción de lo humano, y todo aquel que está fuera del *logos,* en tanto discurso público sobre lo justo –es decir, de la participación en la decisión del modo de distribución de los bienes comunes–, es porque ha sido identificado, determinado nominalmente, como animal o como Dios, pero no como hombre; despojado de su verdadera identidad, será visto como lo Otro. Hannah Arendt, en *La condición humana* (Arendt 1998: 38), dice que de todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos eran consideradas por los griegos como aptas para constituir lo político: la *acción (praxis)* y el *discurso (lexis),* y "Solo la pura violencia es muda" (Arendt, 1998: 40). Sin embargo, el discurso, que al surgimiento de la democracia reemplazó a la violencia y la dejó como forma pre-política, se usa para determinar modos de exclusión mediante la persuasión, y no para discutir sobre el destino de los bienes comunes (Arendt, 1998: 40 *ss*).

También para una parte de la teología latinoamericana la palabra pública, definida como "multiplicidad de voces", es un signo de los tiempos (Gutiérrez, 1999: 65), ya que lo político hace referencia a un hombre como sujeto activo de la historia, "entre" los hombres, y su destino se juega en la praxis con otros (Gutiérrez, 1999: 97 *ss*). Para la Teología de la Liberación, que asume la pobreza como lugar teológico, la denuncia profética consistirá en palabra pública como gesto (Gutiérrez, 1999: 307). Hacer teología, según ese grupo de autores, es "decir" que Dios es unidad en la diversidad, unión hipostática que (Gutiérrez, 1999: 72 *ss*). Para la Teología de la Liberación, la realidad escapa a la univocidad, (Gutiérrez, 2003: 49), por lo cual el mito de la lengua única, de la sociedad sin antagonismos, sin desacuerdo sobre lo justo, aparece como imposición imperial que facilita la centralización del poder y el yugo político (Gutiérrez, 2003: 55). Desde esta posición, todo hombre tiene derecho a irrumpir la realidad del discurso único con su desacuerdo, incluso el pobre. Todo hombre tiene derecho a tomar la palabra pública asumiendo el rol antagónico para dejar de ser identificado como no-persona para facilitar los mecanismos de explotación que lo sumergen en la pobreza (Gutiérrez, 2003: 101).

Acordando con Ranciaré, diré que no es posible un discurso público democrático que no implique necesariamente el desacuerdo, porque la palabra pública trata precisamente, como se vio en Aristóteles, sobre la justa distribución de las partes comunes entre todos los iguales. Por lo tanto, no puede excluirse, en teoría, de los contextos democráticos, la palabra en desacuerdo entre los iguales. Sin embargo, existe un modo de evitar el desacuerdo, y es generando una des-

igualdad categorial que excluya de la palabra al sector social sobre el cual se practicará la injusticia, que es la explotación que los sumirá en la pobreza, para que no pueda manifestar su desacuerdo (Rancière 2007: 7-8). Si bien la igualdad aparece como el fin último de la democracia, eso se frustra mediante mecanismos que niegan en un sector la condición de lo humano. Dice Rancière que solo habrá política si *el partido de los que no tienen parte*, irrumpe con su palabra en el discurso público. Al margen de ese acto instituyente no hay política, sino orden de dominación o desorden de revuelta (Rancière, 2007: 20). De acuerdo a lo dicho, para enfrentar la pobreza lo primero sería que el pobre sea reconocido como ser parlante, dejando se de ser visto como lo Otro inefable; que sea reconocido como un no-otro, es decir como un nosotros. De ese modo, la lógica política consistiría, al igual que la mítica, en la configuración de espacios públicos que hagan aparecer lo diferente, lo Otro, como acto social dador de identidad. Un acto de desplazamiento para "hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido" (Rancière, 2007: 45).

Según un sector de la teología latinoamericana, (según Mt 10, 34-36), Jesús viene a traer el "conflicto" como resorte histórico (Segundo, 1991: 168 *ss*), generado por la sola presencia de una plebe maldita y sin ley (Jn 7, 49), como eran considerados los pobres en el tiempo de Jesús, según los evangelios. Porque ser es ser valioso para otro, es ser reconocido, y donde no hay reconocimiento hay esclavitud (Segundo, 1991:170 *ss*), Boff se preguntará, entonces: "¿Quién es mi prójimo?" Y responde que es una pregunta equivocada que no debe hacerse, ya que todos son el prójimo de cada uno. Todos son hijos del mismo padre y, por consiguiente, todos son hermanos. De ahí que la predicación por el amor universal represente una crisis permanente para cualquier sistema social que no reconozca que la pobreza no es natural sino que tiene su origen en una desigualdad construida categorialmente como funcional a la explotación de un sector de la sociedad por otro (Boff, 1985: 85). El otro, dirá Boff, en América Latina es un nosotros, porque el problema que tienen los europeos y los estadounidenses con los inmigrantes, lo tenemos nosotros con nosotros mismos. Según Trigo, "Hasta que no nos reconozcamos nuestra diversidad, es decir, hasta que el reconocimiento de la diversidad deje de ser motivo de discriminación, no será viable el continente" (Trigo, 2006: 35), y agrega que: "Tomar la palabra es un momento constitutivo del llegar a ser" (Trigo, 2006: 53).

Sostiene Rancière que la lógica de la política, en su modalidad más arcaica, es el odio desnudo hacia lo Otro, y *ochlos* –pueblo en tanto plebe, contraria a *demos*, en tanto pueblo ciudadano–, es un

concepto que hace referencia a la reunión de odios en torno a la pasión del Uno que excluye (Rancière , 2007a: 55). Lo que comienza con Solón, entonces, dirá Rancière, no sería democracia sino simple pacificación del desacuerdo mediante el arte de *contar* con los inconciliables a través de la colaboración de la educación que hace creer a todos que son iguales. La seres parlantes, por el contrario, fundan su efectividad política al hacer visible lo invisible, al dar nombre a lo anónimo, al hacer que se escuche palabra en lugar de queja. La lógica del desacuerdo de Rancière impulsa a la sociedad a "reconocer la desigualdad de los cuerpos por encima de la mítica igualdad del discurso" (Rancière , 2007a: 116); transformar el espacio polémico del sentido común en espacio de un parecer consensual; develar el engaño de la igualdad del reino de la ley, que pretende unificar la multitud bajo lo uno.

La idea de pueblo como *ochlos,* según Castillo, es el término que más se repite en los Evangelios sinópticos cuando hablan de la multitud, entendida como pueblo o gentío; aparece 174 en el Nuevo Testamento –en Mateo aparece 49 veces, en Marcos 38 y en Lucas 41. *Ochlos* en el Nuevo Testamento se diferencia de *laos* (pueblo) y de *plethos* (multitud) o *ethnos* (nación), los cuales aparecen con menos frecuencia. *Demos*, en cambio, que expresa el carácter público del pueblo en cuanto asamblea, solo aparece 4 veces (Castillo, 1999: 203). El pueblo, en tanto *ochlos*, al que se dirige el mensaje de Jesús, no era un pueblo ético para el contexto histórico, ni para el Nuevo Testamento, lo cual indica que el Mesías no se puso del lado de los buenos, sino de los débiles, de los pobres, de los seres sin palabra, de lo Otro. No era un problema de moral sino de poder (Castillo, 1999: 44 *ss*). Por tanto, parece ser que para el cristianismo la vida digna es la que se rescata de la humillación y del respeto (Castillo, 1999: 73). También para Castillo la defensa de la vida desencadena en los Evangelios un conflicto entre el Reino de Dios y los enemigos de la vida, curar es sacar de la marginación. La reinserción del marginado fue, evidentemente, en el contexto histórico de Jesús motivo de conflicto, ya que los publicanos eran los privados de derechos cívicos y políticos (Castillo, 1999: 87 *ss*). Por lo tanto, si consideramos con Castillo que las parábolas expresan situaciones de lucha, que son armas de combate, desacuerdos, entonces, el discurso único del mito igualitario no es un discurso acorde a la dialéctica evangélica (Castillo, 1999: 147). Otra vez el desacuerdo, en términos de Rancière, de los que dicen y no dicen lo mismo cuando dicen "pobre" y cuando dicen "Dios". El Dios de los líderes parece no tolerar la perdida, mientras que el Dios de Jesús no puede "pasar" sin el perdido. La pobreza, aparece entonces, en el evangelio, como una "distorsión provocadora" (Castillo, 1999: 165 *ss*). No es decir "Señor,

Señor", sino decir, en "desacuerdo" que el otro es un nosotros, para que se cumpla la voluntad del Padre.

CONCLUSIÓN

Por un lado, se intentó demostrar que la desigualdad es condición de la pobreza en contextos democráticos, y no su consecuencia. La desigualdad, según se vio con Charles Tilly, es producto de una construcción discursiva que actúa por pares categoriales determinando a unos a la explotación y a otros al acaparamiento de oportunidades. Esa construcción discursiva de una identidad que posibilita una realidad desigual que genera la pobreza, puede al mismo tiempo generar una realidad democrática, en condiciones de igualdad en la diferencia, mediante un sistema de equivalencias discursivas entre todas las demandas insatisfechas del sistema, según se analizó la posición de Ernesto Laclau. Por otro lado, se intentó demostrar que la pobreza, entendida como injusticia y no como excepción, supone atender a la negación de humanidad en el pobre como su causa primera, lo cual, para la Teología de la Liberación, es un escándalo que no puede pasarse por alto. Buscar un modo de recuperar esa identidad humana, implica vaciar de contenido todo término que la justifique, como en la mística –según se vio con Otto y Laclau–, para que lo Otro se manifieste. La manifestación del pobre, de lo Otro, como palabra pública antagónica, en contextos democráticos, es denominado populismo, pero el término "pueblo" es muy amplio, por lo cual fue necesario hacer una redefinición del mismo a partir de la teología y de la política, concluyendo que para las posiciones presentadas, el pueblo que son los pobres, es decir, la parte del pueblo que no tiene palabra publica, y por eso es determinado a la desigualdad. Como conclusión diré que toda construcción de identidades tendiente a generar relaciones sociales determinadas parece comenzar, según se vio, por una práctica discursiva contrahegemónica. Por consiguiente, irrumpir las construcciones hegemónicas que posibilitan la explotación que genera la pobreza, implica asumir una posición discursiva de sujeto que busque la liberación del ser de su pobreza, la cual no podría ser eficaz desde una posición ilustrada de sujetos, sino como posición de relaciones horizontales y mutuas. La recuperación de la lógica mística por parte de ciertos autores que analizan la lógica interna del populismo, muestra de qué modo la articulación del discurso político puede cambiar las condiciones que posibilitan la pobreza a partir de un significante vacío.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah 1998 *La condición humana* (Barcelona: Paidós).

Aristóteles 1985 *Política* (Madrid: Orbis).

Boff, Leonardo 1985 *Jesucristo el liberador* (Santander: Sal Terrae).
Castillo, José 1999 *El Reino de Dios* (Bilbao: Desclee de Brouwer).
Cuda, Emilce 2010 Catolicismo y democracia en Estados Unidos (Buenos Aires: Ágape).
Gutiérrez, Gustavo 1999 *Teología de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme).
Gutiérrez, Gustavo 2003 *La defensa del presente* (Salamanca: Ediciones Sígueme).
Laclau, Ernesto 2004 *Hegemonía y estrategia* (Buenos Aires: Paidós).
Laclau, Ernesto 2005 *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
Laclau, Ernesto 2006 (1997) "Sobre los nombres de Dios" en Laclau, Ernesto *Misticismo, retórica y política* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
Nolan, Hugh J. (ed.) 1984 *Pastoral Letters* (Washington: United States Catholic Bishops) Vol. I: 1792-1940.
Otto, Rudolf 2008 *Lo sagrado* (Buenos Aires: Claridad).
Rancière, Jaques 2007 *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión).
Rancière, Jacques 2007a (1998) *Los bordes de lo político* (Buenos Aires: La cebra).
Segundo, Juan 1991 *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret* (Santander: Sal Terrae).
Sobrino, Jon 1982 *Jesús en América Latina* (Santander: Sal Terrae).
Trigo, Pedro 2006 *¿Ha muerto la teología de la liberación?* (Bilbao: Ediciones Mensajero).

Amílcar Carpio Pérez*

EXVOTOS

UNA VENTANA PARA ESTUDIAR EL PRESENTE

HISTORIA DEL TIEMPO PRESENTE del cristianismo, un trinomio problemático de engarzar. En un país como México, –donde las investigaciones del presente desde la historia están en construcción y las obras sobre lo religioso después de la década de 1960 conservan vacíos historiográficos– proponer una pesquisa que englobe estos temas, es un trabajo que requiere bastantes jornadas, donde la pluma y el pensamiento se enfrentan a un sin número de obstáculos.

Uno de los principales problemas que afronta el historiador mexicano, es que el estudio del campo religioso es un ámbito acaparado por otras disciplinas como la sociología y la antropología, por lo tanto, son escasas las obras que orientan el camino a seguir por los historiadores. Considerando lo anterior es indispensable hacer aportes teóricos y metodológicos que posibiliten el contacto entre lo religioso y lo actual.

Aunque la lógica del Seminario de *Historia del tiempo presente* convocado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en

* Estudiante del doctorado en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México). Miembro de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA-México). Correo electrónico <ozomatli_acp@hotmail.com>.

América Latina y el Caribe (CEHILA), es estudiar lo religioso desde el presente, la propuesta de este trabajo basa sus aportes al invertir esta lógica, es decir, observar el presente desde lo religioso, al investigar una de las caras del fenómeno migratorio actual, a través de los exvotos de un santuario del occidente mexicano. Los exvotos expresan el fenómeno migratorio, porque grafican el contexto de su producción y posibilitan resaltar el lado humano de este fenómeno, al destacar los miedos, deseos y sueños que padecen los migrantes, eco de las preocupaciones de una época y de una región.

En una comunidad con alto índice migratorio hacia Estados Unidos y en el interior de la República Mexicana, es notorio el impacto de esta recomposición demográfica en su dinámica social. Calles desiertas, escasa población infantil, poca presencia de jóvenes, *trocas* con placas americanas alrededor de la plaza principal, locales para cobro de remesas, etcétera, son situaciones comunes de varias poblaciones rurales de México. En esta dinámica lo religioso también se ve impregnado por este fenómeno.

La migración afecta el desenvolvimiento de una sociedad, reconfigura las relaciones no solo a nivel público, también en el espacio privado, es decir, en el núcleo familiar se alteran el papel y roles y la organización de sus miembros, por lo tanto los efectos de la migración no pueden ser medidos a partir solo de la perdida demográfica o el aumento económico producto de las remesas, hay que destacar la dimensión sicológica y emocional como consecuencia de la migración, que deja marca en los diversos grupos de la sociedad. La migración produce efectos de doble vía, es decir impacta en la población de destino y en la de origen, alterando la dinámica social, pero a la vez tiene secuelas más profundas, las emocionales, aquellas que pueden ser entendidas a través de los miedos y los deseos de una población.

Para el historiador Jean Delumeau, estos sentimientos y comportamientos pueden ser comprendidos a partir de las manifestaciones religiosas. Para él los miedos y los deseos de un individuo expresan el anhelo de seguridad buscado en todas las épocas por el hombre, "Tenemos una legítima necesidad de sentirnos seguros. Sin embargo, como decía San Agustín, la inquietud también nos es necesaria para hacernos buscar, con un deseo más ardiente, esa seguridad (en el más allá) en la que no le faltará nada a la certidumbre ni a la plenitud de la paz" (Delumeau, 1996: 35).

Es a partir de esta búsqueda de seguridad que el hombre a través de lo religioso trata de apaciguar ese sentimiento, las reliquias, las oraciones, los diversos ritos son prueba de ello. La necesidad de "seguridad" planteada por Delumeau no le es ajena a nuestros contemporáneos, de hecho la considera una obsesión, "[…] el hombre moderno,

por lo menos en Occidente, no soporta ya que algunos peligros no puedan prevenirse, delimitarse, canalizarse" (Delumeau, 1996: 18-19). La necesidad de seguridad o de manera más clara, los deseos, sueños y miedos de una sociedad contemporánea quedan registrados en una manifestación religiosa popular, que hasta hoy ha sido poco usada en el estudio del fenómeno migratorio: el exvoto.

Después de varios años de mi primer acercamiento a la región norte del estado de Jalisco, valoré la posibilidad de abordar la problemática migratoria y su repercusión en el fenómeno religioso, sobre todo los miedos y deseos manifestados en los exvotos a San Cristóbal Magallanes, en el municipio de Totatiche, por lo elocuente de las imágenes y porque de varias maneras se entrelazan con la migración. Al realizar un estudio enfocado en una región, hay que tomar en cuenta que el catolicismo no es homogéneo, que su práctica y sus manifestaciones están determinadas por el espacio geohistórico y el contexto particular en que se desarrolla, por lo tanto, deben ser estudiadas valorando estas características. Las manifestaciones y expresiones religiosas varían de región en región y aportan elementos para la comprensión de cada sociedad los exvotos son el reflejo de la sociedad que los produce y muestran parte de los problemas y soluciones dadas por los devotos a su contexto particular.

En los exvotos de esta región la constante es la incertidumbre, pero también se ejemplifica los caminos encontrados por los devotos para subsistir ante las problemáticas que enfrentan, por lo tanto, se confirma que el ser humano es un ser dinámico y de ahí la dificultad de su estudio. Exvoto y migración son ejemplos palpables de la imaginación, la dinámica y la lucha del ser humano por encontrar soluciones a los problemas que enfrenta en cada época, por lo tanto la Historia tendría mucho que decir sobre el fenómeno migratorio y el exvoto es una fuente idónea para ello. Por lo anterior las preguntas principales que guiaron este trabajo fueron: ¿Cuáles son los principales miedos y esperanzas de una sociedad inserta en un proceso fuerte de expulsión migratoria? ¿Cuáles son los datos que puede aportar el "exvoto" para el estudio de la migración actual? ¿Cuál es la relación de los "favores recibidos" con la migración? ¿Cuáles son los principales miedos y esperanzas de una sociedad inserta en un proceso fuerte de expulsión migratoria y cuya población ya no está inserta en una realidad rural? Las respuestas a estas interrogantes se expondrán a lo largo de estas líneas, resaltando el vínculo migración-exvoto.

SIMPLE Y COMPLEJO ¿EXVOTO?

Dentro de la historiografía mexicana perdura un vacío en la forma como se ha trabajado el exvoto, la mayor parte de las investigaciones

son recopilaciones que destacan su valor artístico, lo que propicia verlo de manera aislada, alejándolo así de su origen religioso, por lo tanto no se ha explotado su riqueza como fuente en el estudio de la vida cotidiana y la religiosidad popular. Jorge A. González señaló hace un par de décadas el valor del exvoto para el estudio de las clases populares o "*subalternas*", sin que sus palabras hayan tenido un eco sonoro a la hora de escribir trabajos posteriores. Para este autor el exvoto, "[…] muestra y socializa los temores, las carencias, las penurias y los posibles modos de solución que forman parte cotidiana de la vida de las clases subalternas y asimismo permite proyectar las aspiraciones y utopías concretas de tales clases" (González, 1986: 19).

Para María Esther Báez-Villaseñor, no se ha estudiado la relación del exvoto con aspectos económicos, además de que "[…] algunos catálogos se enfocan a ciertos santuarios pero se restringen a un estudio específico y no los enmarcan en un contexto más amplio, lo que permitiría un análisis más detallado y comprensible" (Báez: *mimeo*). Asimismo los trabajos que vinculan al exvoto con el fenómeno migratorio destacan su belleza iconográfica, además de abarcar periodos muy amplios y enfocarlos en las devociones con un arraigo de siglos (como la Virgen de Talpa, la Virgen de San Juan de los Lagos, la Virgen de Guadalupe, etcétera) lo que dificulta su seguimiento y su uso como fuente para el estudio de un grupo más concreto.

Un exvoto o *milagrito* es una manifestación de agradecimiento colocado por los devotos en un espacio público hacia una divinidad por un milagro o un favor concedido. El arraigo del exvoto está ligado a la tradición popular, es decir, es una práctica no institucional, que se transmite informalmente y es afirmada por la costumbre. (Nevez, 2005: 197-214) Asimismo las breves historias contenidas en los exvotos reflejan las necesidades de la vida cotidiana de los devotos, y es a partir de su vínculo con la religión que el exvoto representa una medio que pone en contacto al ser humano con lo divino sin la necesidad de intermediarios. Como resultado de la zozobra que en diferentes épocas el hombre ha experimentado, el exvoto se ha reafirmado y su práctica se ha transmitido por medio de la tradición popular como un remedio, "[…] ante la intensidad de dolor, la angustia por sobrevivir, el temor de la inseguridad o la excitación de lo inesperado" (Álvarez, 1989: 124).

La práctica del exvoto debe ser estudiada tomando en cuenta que forma parte de un ritual más amplio, es decir no solo son objetos de agradecimiento, ya que al cumplir la promesa por el favor recibido, también se fomenta la peregrinación hacia la iglesia o el santuario, de esta forma los exvotos y la peregrinación son parte importante en la difusión y la fama milagrosa del intercesor divino, así se crea un

círculo que vincula al devoto con los santuarios por su efectividad en la solución de problemas y que se hacen explícitos a través del agradecimiento, y por lo tanto, la necesaria asistencia del devoto para depositarlo en el santuario. Al asistir los creyentes al santuario para depositar el exvoto, adquiere esta práctica una doble intención, primero al ser una manifestación individual es una práctica privada, pero al ser depositado en un espacio público y estar asociado a la peregrinación, es una práctica inserta en la esfera pública (Álvarez, 1989: 124).

Los *milagritos* posibilitan el estudio de los espacios sagrados, ya que los devotos se identifican con una imagen a partir de los problemas o necesidades a los cuales les da solución, de esta forma se crea un espacio devocional alrededor de una imagen que muchas veces es identificado debido a la solución de problemas específicos como dificultades agrícolas, enfermedades, objetos extraviados, etcétera, y cada vez más frecuente en México ligado al problema migratorio. Para Patricia Arias, hay que destacar el papel del exvoto en la definición de espacios devocionales, particularmente en espacios no indígenas, el exvoto, "[…] puede ser entendido como la expresión religiosa de las muchas transiciones –demográfica, económica, espacial, política–[…]", en la sociedad mexicana (Arias, 2003: 96-101). Asimismo, a través del exvoto se puede acercar a la mentalidad de los individuos y hacer un análisis de la influencia de la religión en su vida cotidiana y del contexto político, social y económico en el que fue producido el *milagrito*.

Los exvotos pueden ser catalogados de la siguiente manera:

1. Exvotos industriales o artesanales: están comprendidos las reproducciones del cuerpo, partes u órganos (ojos, corazones, piernas, brazos, etcétera).
2. Objetos relacionados directamente con la dolencia: como aparatos ortopédicos, bastones, muletas, prótesis, férulas, etcétera.
3. Objetos personales o del propio cuerpo: como piezas dentales, ropita de niños, trenzas de pelo, trozos de hueso, tumores, zapatos, uniformes, títulos profesionales, licencias de conducir, cartas de naturalización, etcétera.
4. Cuadros, fotografías o textos: Podemos denominar a este grupo como narrativas, porque describen las razones concretas, algunas veces de manera detallada del favor recibido que motivó el ofrecimiento. Las imágenes unen a su valor estético, como expresión de arte popular, el valor histórico y descriptivo de las costumbres populares de la época en que fueron elaboradas.

Los datos que nos aportan los exvotos por lo general son los siguientes:

a) Nombre y apellido del depositante del exvoto; b) la razón del exvoto. Narración de las circunstancias del hecho; c) referencia a la persona que hace la petición. Con frecuencia figuran el nombre y grado de parentesco; d) la fecha exacta del suceso y a veces cuándo se hizo la entrega del exvoto; e) la divinidad a la que se dirige la petición; f) la fórmula de agradecimiento, que incluye habitualmente la frase *"gracias por el favor recibido"*, que puede ser expresado también en términos como: "Gracias a Dios que por intercesión de [...]", "doy gracias que me diste oportunidad", "hago público mi agradecimiento", "permitió que saliera bien de[...]", "me concedió un gran favor", "salió como si nada", etcétera. Estas frases están acompañadas de expresiones que evocan un acto milagroso; h) también se encuentran el lugar de residencia y el espacio donde transcurrieron los hechos (Rodríguez, 1985).

Por último hay que destacar los cambios materiales que ha sufrido el exvoto, la literatura respecto al tema se ha esforzado por mantener presente la imagen de una obra artística popular, la belleza de algunos retablos nos confirman esta intensión, pero a últimas fechas y en el caso de los exvotos de reciente creación hay que tomar en cuenta otros elementos que propiciaron un cambio sustancial en la elaboración de esta manifestación religiosa. Con los avances tecnológicos que se desarrollaron en las últimas décadas, llegaron cambios en la forma de expresar ideas e imágenes de manera gráfica, ya no solo a través de la pintura se podría capturar una escena, un instante; la fotografía fue una opción más rápida y económica de hacerlo y la computadora vino a facilitar la escritura de textos. Principalmente estos avances tecnológicos influyeron en la práctica votiva, ahora es común encontrarnos con exvotos que son solo una fotografía, una carta hecha en computadora o a mano, perdiéndose de esta forma la belleza representativa de los exvotos de antaño y el oficio de los pintores populares, pero quedando intactos los elementos que la posibilitan como una fuente histórica viable.

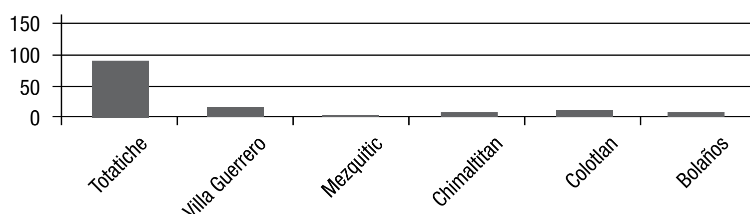
LOS EXVOTOS A SAN CRISTÓBAL MAGALLANES

Durante los años 2007 a 2008 catalogué apoyado por una ficha propia, los exvotos a San Cristóbal Magallanes que comprenden el periodo de 1992 a 2008, tratando de destacar su vinculación con el fenómeno migratorio, (sin perder de vista la información adicional que esta fuente ofrece). De una muestra de 600 exvotos (donde se privilegiaron aquellos que tuvieran las referencias y detalles más completos) se analizaron, en primer lugar, los datos sobre el origen del depositante, que permitieron conocer cuál es la expansión geográfica

de esta devoción, así encontramos que el mayor número de sus devotos se localizan en la región cercana al municipio de Totatiche, que comprende los estados de Zacatecas y Jalisco; el segundo grupo por su cantidad se localizan en la capital del estado, Guadalajara, hecho que nos habla de una migración interna; el tercer grupo son de los devotos radicados en los Estados Unidos, en los estados de California e Illinois principalmente, hecho que nos habla de una migración externa; por último tenemos a los devotos del resto de los estados de la República Mexicana.

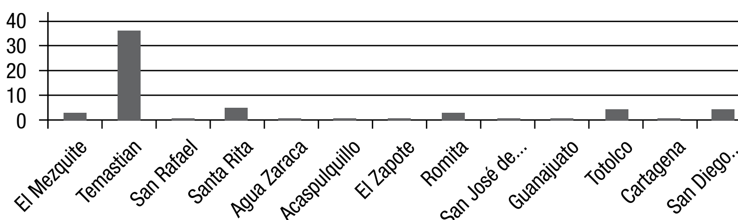
Los cuadros siguientes muestran cómo se distribuyen los exvotos a partir del lugar de residencia del depositante (municipios del norte de Jalisco, localidades de Zacatecas, localidades de Totatiche, resto de la República Mexicana, municipios de Jalisco y localidades de Estados Unidos):

Exvotos norte de Jalisco

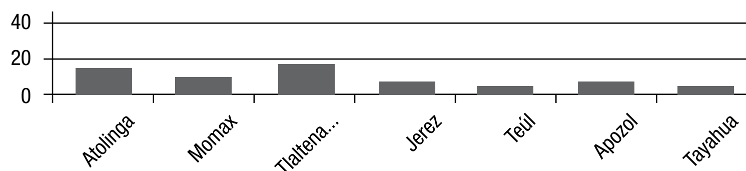


Fuente: elaboración propia.

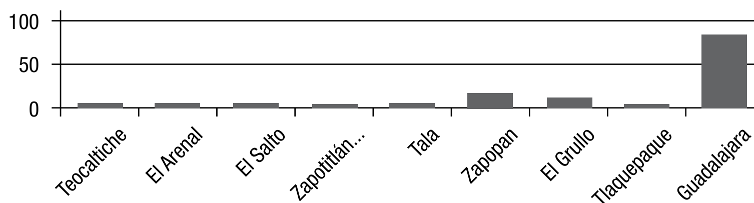
Exvotos localidades de Totatiche



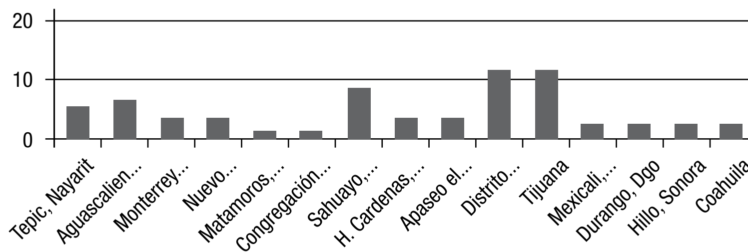
Fuente: elaboración propia.



Fuente: elaboración propia.

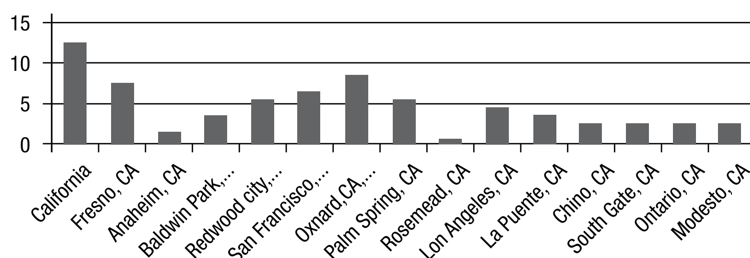


Fuente: elaboración propia.



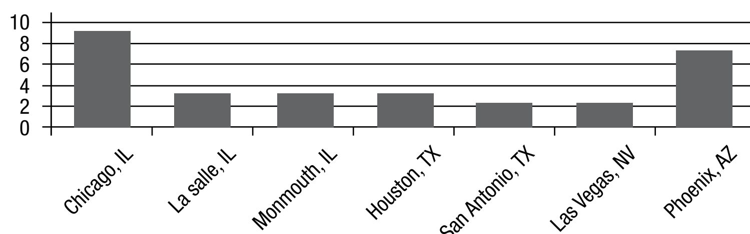
Fuente: elaboración propia.

Exvotos California, Estados Unidos



Fuente: elaboración propia.

Exvotos Estados Unidos



Fuente: elaboración propia.

Los exvotos cuyo origen se encuentra en una de las localidades de Estados Unidos se vinculan por si solos con el fenómeno migratorio, aunque los favores recibidos se relacionen con otros problemas, como veremos más adelante. Un punto importante a destacar en los cuadros anteriores, es que cerca de la mitad de los exvotos clasificados pertenecen a la región norte de Jalisco y sur de Zacatecas, conformando un núcleo bien definido y continuo en la concentración de los devotos a San Cristóbal Magallanes. Esta región devocional está conformada por municipios donde el catolicismo es casi hegemónico, pero que colinda con municipios en el norte de Jalisco donde esta hegemonía es sensiblemente menor. De esta forma, y a partir de la evaluación de los datos religiosos, se aprecia una mayor similitud del municipio de Totatiche con ciertas localidades del sur de Zacatecas que con el resto

de los municipios de la región jalisciense. De esta forma hay que considerar la conformación de un espacio definido por:

> […] un pasado vivido en común por una colectividad asentada en una porción de territorio […] Durante varias generaciones los pobladores de una determinada área territorial experimentan las mismas vicisitudes históricas, afrontaron los mismos desafíos, tuvieron los mismos líderes y se guiaron por modelos de valores semejantes; de aquí el surgimiento de un estilo de vida peculiar y a veces de una voluntad de vivir colectiva que confiere su identidad a la colectividad considerada (Giménez, 1994: 165).

Los vínculos, el pasado vivido, las relaciones económicas y las tradiciones religiosas, generan espacios que escapan a la jurisdicción político-administrativo y a los límites impuestos por la historiografía tradicional. A partir de los datos aportados por los exvotos podemos hablar de una región devocional en torno a San Cristóbal Magallanes conformada por los municipios de Atolinga, Momax y Tlaltenango en el sur de Zacatecas, y los municipios de Totatiche, Villa Guerrero y Colotlán en el norte de Jalisco.

En el Mapa 1 (ver Anexo) se puede apreciar la expansión dentro de los estados de Jalisco y Zacatecas, así como la conformación de un espacio devocional hacia Cristóbal Magallanes marcado con *ashure*.

El Mapa 2 (ver Anexo) ilustra la expansión geográfica de la devoción a San Cristóbal Magallanes en Estados Unidos y en el resto de la República Mexicana, a partir de los datos aportados en los exvotos. En la ilustración es evidente que el mayor flujo migratorio se encuentra hacia el estado de California e Illinois en Estados Unidos y hacia Guadalajara en México, y en menor medida hacia el Distrito Federal y Tijuana.

Asimismo, si tomamos en cuenta que un número considerable de los exvotos pertenece a localidades estimadas como rurales, supondría que los milagros pedidos en su mayoría se relacionarían con problemáticas de este tipo. Pero de los exvotos clasificados solo tres se relacionan con problemáticas del campo. Lo que es significativo rescatar de este dato, es que las peticiones de los devotos no están ligadas a problemáticas rurales, hecho que ejemplifica el impacto de la migración campo/ciudad y que trae aparejada cambios en el estilo de vida de estas comunidades. El descenso de las rancherías debido a la baja demográfica es muy alta, y con ello el estilo de vida "ranchero". Esto refuerza la anterior explicación, es decir aunque la devoción a San Cristóbal Magallanes tiene gran presencia en localidades cuya realidad se supone rural, debido a la alta migración campo/ciudad los favores pedidos a este santo difieren de este entorno. Dentro de los

milagros más comunes se encuentran aquellos relacionados con operaciones, enfermedades y la recuperación de la salud, accidentes, sobre todo automovilísticos; hay un grupo de exvotos amplio donde no se especifica el favor pedido, después son minoría los que agradecen encontrar trabajo, el bienestar de algún familiar, salir de la cárcel, recuperar la libertad después de un secuestro, etcétera. Los exvotos con temáticas rurales explicitas son solo tres, en dos de ellos se agradece haber recuperado animales perdidos y, en otro, la salud de una yegua.

Un dato interesante rescatado de algunas de las historias narradas en los exvotos, es el uso dado a las reliquias, para curar alguna dolencia o enfermedad. Aunque no se especifica si son reliquias obtenidas el día de su muerte o en el momento de su exhumación, es factible que se haga referencia a las reliquias ofrecidas en el museo de la parroquia, pedacitos de tela pasados por los restos del santo, a los que se hace alusión en el apartado anterior. Al respecto, algunas historias de curaciones milagrosas dejan al descubierto una práctica popular alterna a las oraciones y a las indicaciones médicas para curar los males físicos. Por ejemplo un *milagrito* sin fechar narra lo siguiente:

> […] los hizo el milagro patente de concederle a nuestro hijo la salud después de dar muy pocas esperanzas los doctores después de estar tres semanas en estado de coma y al frotarle una reliquia […] en su cuerpo empezó a moverse y los doctores dijeron que era un milagro porque la intervención que icieron en la cabeza fue sumamente peligrosa […].

Otro exvoto originario de Momax, Zacatecas, el depositante narra lo siguiente:

> Doy gracias […] e sanado de un tobillo que tenía lastimado después se me hiso una bola que no podía caminar durante mucho tiempo […], adquirí una reliquia del Martir y todas las noches me pasava la reliquia en la parte enferma y doy testimonio estoy aliviada sin ninguna dolencia […].

En un *milagrito* fechado en 1996 se narra lo siguiente:

> Doy gracias […] me concedió salud a varias enfermedades después de resetarme con varios médicos […] me encomendé al Señor Cura Magallanes […] con la medicina de frotarme con sus reliquias […].

Podemos suponer que esta práctica popular de sanación estaba destinada a repetirse debido a sus orígenes, ya que en el milagro reconocido por la Iglesia Católica para aceptar la canonización de Cristóbal Magallanes las reliquias tienen un gran fuste: una cruz que contenía

los restos de los mártires fue puesta en el pecho de la enferma trayendo como resultado la sanación. De esta forma, el modelo hagiográfico difundido por la Iglesia Católica, en el cual se expone el milagro de sanación a través de las reliquias de Cristóbal Magallanes, ha sido aprendido y llevado a la práctica popular. Es de esperar que los devotos a San Cristóbal Magallanes consideren que las reliquias de su santo ayuden a sanar sus dolencias físicas, puesto que su origen es la imagen hagiográfica de la Iglesia católica. El uso de las reliquias en las prácticas de sanación es solo la expresión popular del discurso hagiográfico.

LA IMAGEN EN EL EXVOTO COMO DOCUMENTO HISTÓRICO

Desde hace varias décadas se ha venido señalando la importancia que tiene la imagen como fuente para la investigación histórica[1]. Peter Burke ha profundizado en la metodología para el estudio de la imagen, y destaca que esta fuente complementa la información aportada por los documentos escritos, pero su testimonio resulta valioso en temas donde los textos son escasos, como es el caso de la "[…] visión de los acontecimientos desde abajo o en los cambios de sensibilidad […] muestran ciertos aspectos del pasado a los que otro tipo de fuente no llegan". Aunque una imagen puede ser polisémica y ambigua, es incuestionable que es un testimonio que muestra, "[…] el ordenamiento social del pasado y sobre todo de las formas de pensar". De esta manera la imagen debe ser situada en contextos particulares (culturales, materiales, políticos, etcétera), para su mejor comprensión (Burke, 2001: 235-239). Hablando específicamente de las funciones de la imagen en la religión, Burke señala los siguientes usos: como adoctrinamiento, objeto de culto, estímulo para la meditación y como arma en los debates. Pero más allá del ámbito religioso y de su significación en los ritos, las imágenes religiosas de creación popular como los exvotos nos posibilitan documentar la relación entre el donante y la divinidad, además de dar testimonio de los "temores y esperanzas" de una sociedad (Burke, 2001: 64-65).

En cuanto a cómo interpretar una imagen, Burke señala que hay tres niveles a considerar: 1) descripción *pre iconográfica*, que consiste en identificar los elementos u objetos que conforman una imagen (descripción); 2) análisis *iconográfico,* se refiere al "significado con-

---

1 Jacques Le Goff señala en el prólogo de la famosa obra del historiador francés Marc Bloch, *Los Reyes Taumaturgos*, que la imagen era reveladora y tenía una mayor importancia de la que se le había dado hasta ese momento, "[…] su relación con los textos, su lugar en el funcionamiento de las diversas sociedades históricas, su estructura y su localización deben ser cuidadosamente estudiados" (Bloch, 2006: 44).

vencional" que se le ha dado a la imagen (por ejemplo reconocer la imagen de la Virgen de Guadalupe, y no solo ver en ella una imagen mariana más); 3) Interpretación *iconológica*, entendida como el *significado intrínseco*, "[…] los principios subyacentes que revelan el carácter básico de una nación, una época, una clase social, una creencia religiosa o filosófica" (Burke, 2001: 45-46).

A manera de ejemplo, con los fundamentos aportados en las líneas anteriores sobre el análisis de las imágenes, trataré de aplicarlo en la descripción y exploración de un caso particular, considerando que existen elementos que los vinculan con el problema migratorio. Hay que destacar que el significado convencional dado al exvoto, en términos generales no ha variado, es decir un exvoto es una imagen cuya intención es resaltar y agradecer un favor concedido, es el agradecimiento del depositante con algún ser divino. En el análisis pre iconográfico de los exvotos escogidos hay pocas variaciones, y resalta un elemento que llama la atención, se trata de las fotografías de dos varones portando uniformes militares, en cuyo fondo se encuentra la bandera de los Estados Unidos (Véase Imagen 4).

Pero ¿cuál es el significado intrínseco de estos exvotos? En este caso hay que resaltar que durante los últimos años Estados Unidos se ha involucrado en conflictos que requirieron la intervención directa de su ejército, en 1991 en la guerra del Golfo, en 1999 en el conflicto de los Balcanes, en 2001 en la guerra en contra del "terrorismo" en Afganistán y desde 2003 en la guerra contra Irak. El presupuesto asignado a las fuerzas militares en ese país ascendió al igual que el número de efectivos en el mundo, los datos para el año 2003 son una muestra de ello, 27.100 millones asignados a la US Army con 480 mil efectivos, 22 mil millones para la US Navy que contaba con 375 mil efectivos, 22 millones para la US Air Force, que contaba con 359 mil efectivos y 8.600 millones para la Infantería de Marina que contaba con 175 mil efectivos (Palomo, 2007: 3). El crecimiento militar en Estados Unidos propició un aumento de la participación de elementos de origen hispano en el ejército norteamericano, aunque siguen siendo minoría respecto a los elementos de origen blanco y afroamericano. Por ejemplo en el 2004 los hispanos representaron el 16,5% de los reclutamientos en el cuerpo de marines, hacia 1997 representaban el 11,7% de los reclutados. En 2004 se alistaron en el ejército norteamericano 8,263 hispanos, de los cuales el 57% radicaban en Texas, California y Florida, los condados donde se reclutaron el mayor número de hispanos son Los Ángeles, California con 718, Bexar, Texas con 316 y Miami-Dade County, Florida con 288, en Eaton, Michigan se reclutó a 7,2 de cada mil jóvenes hispanos de entre 15 y 24 años (Cores, 2009). Una de las posibles causas para explicar el aumento de hispanos en el ejército norteamericano es el ascenso

social, que se traduce en una posible mejora en la calidad de vida en el país vecino (Palomo, 2007: 4). Lo anterior ayuda entender por qué ya no es raro encontrar en varios santuarios del occidente mexicano exvotos de soldados de origen hispano que combatieron defendiendo las causas norteamericanas. También se evidencia un vínculo especial entre la divinidad y el depositante, que en algún momento tiene que regresar a su país de origen a agradecer el favor recibido, siendo por lo general durante las fiestas patronales.

Historia similar aunque con sus variantes son aquellas fotografías en las cuales se muestra a una persona vestida con toga y birrete y en el fondo la bandera de Estados Unidos, de este tipo de fotografía podemos inferir el agradecimiento por el éxito obtenido en una meta académica. La mayor integración y la búsqueda del ascenso social de los hispanos, ha provocado que este tipo de imágenes, al igual que las copias de las credenciales o los títulos académicos sean cada vez más comunes en los santuarios mexicanos (Véase Imagen 5).

HISTORIAS DE AGRADECIMIENTO. MIGRACIÓN: UN PROBLEMA HUMANO

Estas historias se repiten constantemente en varias partes del mundo, la problemática que envuelve al fenómeno migratorio es compleja, pero igual de complicado es captar las historias que protagoniza cada migrante, el impacto emocional que significa hacer ese viaje, dejando detrás toda una historia de vida. Todo migrante trae encima una historia particular, a veces común, pero muchas veces dramática, complicada, por lo general no se migra por diversión, o por gusto, lamentablemente la migración es obligada por supervivencia en la mayoría de los casos. ¿Pero qué tipo de historias viaja con cada migrante? las siguientes líneas son un buen ejemplo:

> Atrás de la loma, junto aquel mezquite […], se quedó la casa paterna […] En ella se quedó la familia, el padre o la madre, la amada esposa con uno o varios hijos. En aquella madrugada, silenciosos, de puntitas, nos salimos, […] para no despertar al ser querido […] El niño pequeño que, para sentirse protegido debía echar la manita sobre el cuerpo de papito, este debió separarla cuidadosamente para no despertarlo, pero por desgracia, los viejos y enmohecidos goznes de la apolillada puerta, rechinaron escandalosamente y a punto estuvo de armar una tragedia. A punto de despertar a los seres que por ahora debía dejar, por causas de la adversidad y necesidad del momento. La silueta de la esposa recostada en la cama, se dibujaba en la penumbra de la noche o por lo nublado de la vista, a causa de las lágrimas derramadas desde el obscurecer al sentir el escalofrío del dramático momento, después de una noche que pareció eterna y casi sin dormir […] Contempla como

> en vieja película y en difusas imágenes, la descarnada mano de su anciana madre que le imparte su bendición, impregnada de negros presentimientos, si será la última vez que sus cansados ojos miran al hijo amado que se aleja [...] (Valdés, 2008: 21-23).

Actualmente tenemos solo la certeza que estas historias seguirán, que la migración no cesará por lo menos a corto plazo, pero ¿cómo podemos profundizar en el estudio de estos sentimientos, deseos, miedos que viven los migrantes? el exvoto es una alternativa para responder a este cuestionamiento. Es a partir de algunos textos en los exvotos, que se puede ahondar en los efectos de la migración y entender que su estudio no puede ser hecho solo a partir de la explicación de las variaciones demográficas o de las variables económicas.

La migración es un fenómeno multicausal, pero ¿cómo percibe estas causas la población?, ¿podríamos leer entre líneas algunos motivos a partir de estos textos? Por ejemplo, en un exvoto se agradece "[...] salvar su casa porque estaba hipotecada[...]", en otro originario de Totatiche y sin fecha, dice "[...]ayudame a encontrar un buen trabajo ya que se me han serrado todas las puertas[...]". En un exvoto fechado en 1997 es notoria la preocupación por obtener o conservar un empleo y las dificultades para lograrlo, inquietud que lleva a solicitar la intervención divina:

> [Pedí que] mi hermano el cual estaba en lista de recorte de personal de su empresa, mi preocupación fue grande ante la situación de 4 hijos y ver la situación económica por la que prevalecemos [...]. Gracias a la oración y mi fe, mi hermano sigue con su trabajo por lo cual prometi hacer publico este milagro [...].

Para algunos pobladores el causante directo de la condición socioeconómica, la falta de apoyos y el atraso de sus comunidades es el gobierno federal, estatal y municipal por la indiferencia y excesos hacia sus gobernados, inclusive se hace patente el reclamo convertido en acusación directa ante hechos que fueron tratados por el gobierno de forma irregular. Un exvoto de una mujer del rancho "Los Huizar", en Colotlán, Jalisco, de 1995 es ilustrativo de esta situación:

> Tu sabes lo que estamos sufriendo a causa del mal gobierno nunca emos tenido un presidente bueno todos han robado la nación y más de cuarenta millones de mexicanos están en la vil pobresa nos tratan con puras mentiras. En la comunidad donde yo vivo teníamos más de veinte años pidiéndoles la luz eléctrica y nunca nos la dieron[...]el partido Rebolucionario Istitucional nos mantuvo con puras mentiras, y además no es católico por eso han tenido asesinatos aber matado al Cardenal una persona tan importante. Y tu mismo señor cura [...] fuiste victima del mal gobierno.

Un exvoto fechado en 1995 cuyo depositante es originario de Totatiche, Jalisco, nos ayuda a entender cuál es uno de los "favores pedidos" a una divinidad en un contexto de expulsión migratoria como la que se vive en esta región:

> Le doy las más infinitas gracias al señor Cura Cristóbal Magallanes y a sus compañeros mártires por haberme escuchado le pedi de todo corazón que mi hijo Servando pasara y llegara bién, con facilidad a los Estados Unidos y así fue llego y paso tal y cuando se lo pedi […] es por eso que le doy las Gracias al Señor Cura Cristóbal […].

Otro de los exvotos fechado en 1997 siendo el depositante de Totatiche, Jalisco hace la siguiente petición:

> Sr. Cura Magallanes. Quiero darte las gracias por tantos favores recibidos, también quiero pedirte que en nuestra ausencia cuides y protegas a nuestros padres, para cuando se sientan solos y tristes te encuentres con ellos y sobre todo no los desampares y jamas les hagas perder la fe. También quiero pedirte que nos ayudes ahora qué nos vamos a E.U para que podamos pasar bien […].

Al margen de la petición antes de partir hacia Estados Unidos para pasar con bien, estas líneas ilustran otro problema provocado por el fenómeno migratorio, la alteración de la dinámica social en las comunidades de origen. La migración afecta el desenvolvimiento de una sociedad, altera el papel de los roles y la organización de sus miembros, ¿qué pasa emocionalmente con aquellas personas que ven desarrollar su vida sin padre, un hermano, una esposa, un hijo? ¿acaso la población que se queda, la que no migra, no se ve afectada al residir en una población cuya dinámica se altera por los que se van? Por ejemplo en un exvoto fechado en Colotlán, Jalisco en el 2000, se expresa después de agradecer otro favor lo siguiente: "[…] espero me concedas un día estar con mis hijos y esposo unidos". Y en otro, fechado en 1996, sin lugar de origen, se agradece el milagro: "[…] de ver unida a nuestra familia, después de 3 años de sufrimiento y separación […]". Queda por profundizar en el impacto de la migración en las poblaciones de origen y las alteraciones en su dinámica social.

Los favores pedidos también acompañan el proceso de los migrantes, después de llegar con bien a Estados Unidos, la preocupación por legalizar su permanencia es latente, uno de los exvotos de 1996, sin lugar de origen expresa:

> Cristóbal yo y todos nosotros te damos gracias por este milagro maravilloso de que nos arreglaran los papeles a todos nosotros para

> irnos a los angeles y vivir alla te damos muchisimas y miles y miles de gracias.

Otro exvoto fechado en 1997, el depositante originario del pueblo de Temastian, perteneciente al municipio de Totatiche menciona:

> Doy gracias al Sr. Cura Magallanes […] que por intersección […] Dios me hizo el milagro de que arreglara papeles un familiar […].

En 1999 un *milagrito*, expresa la siguiente preocupación en un agradecimiento doble por la legalización de su permanencia en los Estados Unidos:

> Acción de gracias […] por haber conquistado el permiso por el Gobierno Americano de legalizar una Niña que no supo que era su Papá durante 5 años y ahora ya es mi hija adoptiva […].
> OTRA ACCION DE GRACIAS […] por haber permitido el Gobierno Americano a mi hijo Salvador legalizarlo por estar mal de su mente…

La devoción acompaña a los migrantes en su estancia en los Estados Unidos, así en los favores pedidos encontramos situaciones relacionadas con los problemas cotidianos al otro lado de la frontera. Ejemplo de ello son las licencias de conducir expedidas en Norteamérica, los títulos, credenciales o certificados de estudio; por ejemplo, en una credencial de la "Psychiatric Technicians", de Sacramento California, se autoriza la "*Licensed Vocational Nurse*" a la depositante y en el texto que la acompaña se menciona lo siguiente, "Gracías Señor Cura […] por verme ayudado a lograr uno de mis sueños […]".

En un exvoto fechado en 2004, cuyo devoto se encontraba radicado en Las Vegas, Nevada, es notorio el éxito migratorio familiar al estar reunidos y radicados varios de sus miembros en "*el otro lado*", además se agradece lo siguiente:

> San Cristóbal Magallanes yo […] hago público mi agradecimiento […] me concedio un favor muy especial, ya que estando en una sala especial en un hospital en las Vegas Nevada E.U.A, lugar donde vivimos mi familia y yo tenía yo una fuerte hemorragia de sangre debido a problemas en el hígado en el esófago y los doctores hicieron lo más posible por salvarme la vida. Luego juntaban a mí familia que ahí se encontraba: mi esposa, mi mamá, mis hijas y mis hermanos y los doctores le dijeron que ellos habían hecho lo más posible dentro de la Ciencia Medica y que solamente un milagro me salvaría y así sucedió […].

En un exvoto de 1996, cuyo devoto radica en La Fuente, California, se agradece lo siguiente:

> Damos infinitas gracias al señor que por intersección del Sr. Cura Magallanes, nuestro hijo y hermano […] salió con vida de un mortal accidente en Denver, Colorado […] Damos Fe.

Otro exvoto sin fechar, originario de Totatiche narra el siguiente milagro*:*

> Quiero manifestar mi agradecimiento a Dios y a la Virgen del Rosario que por interceción del Veato Martir Señor Cristóbal Magallanes […] porque hayado un familiar mio muy sercano […] había sido sentenciado a estar 2 años en la carsel en los Angeles Calif. y al saberlo fui ante la Imagen del Señor Cura Magallanes y le pedi que al cumplir un año de beatificacón yo tuviera una razon favorable era el II de Septiembre de 1993 pasaron 2 Meses sin saber nada y se llego el Domingo fecha sitada 21 de Noviembre 1993 y fui al templo y ante su imagen y le dije hoy espero saber una buena razon y al salir del Templo me encontre con una persona que podia saber algo le pregunte que sabes del preso y me dijo ya no está en los Angeles se llevaron a Chicago con 5 años de prisión senti muy gran pena pero no perdi la Fe en mi intersesor y me fui a casa de otro familiar a desogar mi pena y llegando sono el telefono y nada dije cuando termino de hablar pregunte quien hablo me dijeron es el preso pregunte que dise, dise que le perdonaron la carcél por grande cantidad de dinero que solo va a estar detenido en la Ciudad un Mes era la mañana del 21 de Noviembre de 1993 día en que cumplia un año de beatificado […].

Por último tenemos aquellos exvotos en los cuales el depositante pide por la intervención de terceros, de los que se infiere son migrantes. De este modo aunque la protección no sea pedida directamente por el migrante, su acompañamiento y el agradecimiento se hace en su nombre por la persona que pidió la intercepción divina, por lo general algún familiar. El temor, la preocupación no se va con la ausencia, el vacío físico de la persona, no implica el olvido, por lo tanto en las plegarias y prácticas religiosas siguen presentes. Por ejemplo un *milagrito* fechado en Temastían, Jalisco, en 1999, agradece un milagro obrado en su hijo:

> Doy infinitas gracias […] que mi hijo […] dejo el visio de tomar habiendo comenzado a la edad de 14 años y se fue a E U y empioró más me dijeron: Tu hijo no tiene remedio así va acabar su vida pero aclame […] al Sor Cura Magallanes y […] me oyó.

Como vimos los exvotos de soldados hispanos no son tan extraños y la gratitud por salir ilesos en sus misiones también es agradecido por algún familiar, verbigracia un exvoto fechado en 2001, de Totatiche

agradece: "Doy gracias […] mi nieto […] regresara bien gracias a Dios, después de ir a la guerra de Afganistán. En otro *milagrito* se agradece que, "[…] regresaran a mi hijo […] del ejército americano el está nuevamente con su familia en EUA […]". Otro exvoto fechado en 2004 se da gracias por: "[…] concederme el milagro de que mi hijo el soldado […] regresara con bien de la guerra de Irak". En otro *milagrito* sin fechar se agradece por: "[…] varios favores resividos y muy señalados desde que mi hijo Mario Ernesto estuvo en el Army y regresó con bien […]".

Las anteriores historias son parte de una misma, en México nos hemos habituado a escuchar la frase "se fue para el otro lado", dando por hecho lo que hay alrededor de estas palabras, hasta cierto punto obvio, y quizá por ello se ha dejado de profundizar en el tema. Los exvotos a San Cristóbal Magallanes analizados en la parroquia de Totatiche, son un testimonio del sentimiento popular, que al ser producidos en una región que vive un proceso de expulsión migratoria, expresan su relación estrecha con este fenómeno, por lo tanto pone en contacto con los principales temores y anhelos de una sociedad cuya situación los impulsa a buscar su bienestar lejos de su región de origen.

IGLESIA LOCAL. POSTURAS

Por último, quisiera señalar cuál ha sido la postura de la Iglesia local hacia la tradición votiva. Hay dos historias, una de éxito y otra de claros obscuros. Perteneciente al municipio de Totatiche, a escasos 7 kilómetros de la cabecera municipal se encuentra el santuario del Señor de los Rayos, cuya imagen data del siglo XVIII, alrededor de esta devoción tenemos un ejemplo del éxito en la difusión y acompañamiento de una práctica religiosa popular. Construida en cantera rosa este santuario es el centro de la vida de la comunidad de Temastián, Jalisco, que subsiste gracias al turismo religioso y a los servicios que se ofrecen alrededor del templo. Uno de los aciertos de este santuario fue facilitar la práctica votiva al destinar un salón especial para este efecto, y a últimas fechas también administran el espacio en el cual se colocará el exvoto, al solicitar se deje en una de las mesas *el milagrito,* el cual ellos colocarán posteriormente en el espacio más conveniente según su percepción, haciéndose así partícipes de la administración directa de una práctica popular. De esta forma es clara la participación y acompañamiento de la iglesia en esta manifestación religiosa, y su preocupación por una mejor proyección y estímulo del exvoto. ¿Pero cuál es la situación en la parroquia de Totatiche?

La postura hacia la práctica votiva de los párrocos recientes en Totatiche está llena de contrastes. En 1992 fue beatificado y después de un largo proceso se logró la canonización de Cristóbal Magallanes. Estos acontecimientos los vivió casi por completo el Pbro. José Gálvez

Amezcua quien estuvo al frente de la parroquia desde 1993. Bajo su guía la devoción a San Cristóbal tuvo un gran impulso, como lo constatan algunos videos donde se muestran la magnitud de feligreses que concurrían desde diversas regiones al festejo del novenario del reciente santo. Junto al impulso a la devoción las prácticas religiosas populares tomaron un rumbo normal, es decir la práctica votiva inicia en 1992 con la beatificación y continuó con la canonización de Magallanes. Pero este panorama que auguraba una expansión rápida de la devoción se detuvo, si bien no decreció, tampoco tuvo un desarrollo en aumento como en años anteriores. En el año 2001 deja la parroquia de Totatiche, el Pbro. Gálvez Amezcua y en su lugar queda por un periodo corto el Pbro. Federico Manzo, en este mismo año lo reemplaza el Pbro. Esteban Cortes Ureña hasta 2003, fecha en que es designado como párroco el Pbro. Antonio Casillas Navarro hasta mayo de 2008, mes en que fue sustituido por el actual párroco Juan José Caro Varela (Valdés, 2005: 213). En los años que siguieron a la salida del Pbro. Gálvez, y guiándonos por la observación directa y la opinión de algunos totatichenses, el impulso y la atención que se le venía dando a esta devoción no fue la misma, lo que propició una reducción en los peregrinos que visitaban la parroquia. En lo referente a los exvotos esta práctica continuó constante, no hubo ni aumento, ni baja sensible en su número, pero fue notoria la poca importancia que se le dio a estos exvotos confinados en un salón cerrado en la parte posterior de la parroquia, lo que dificultaba su acceso y difusión. Al parecer de 1993 a 2001 durante el periodo del Pbro. Amezcua esta manifestación religiosa gozó del impulso dado por el párroco y la reciente beatificación y canonización de Cristóbal Magallanes, pero en los años posteriores, primero por la falta de una autoridad permanente al frente de la parroquia y después por el descuido en el cuidado y exhibición de la totalidad de los exvotos (solo eran visibles los depositados en el nicho del santo dentro de la parroquia), esta práctica fue desatendida por parte de la Iglesia, aunque no fue así por lo devotos. Desde Mayo de 2008 con la llegada del párroco Juan José Caro Varela quien goza de un gran respeto y la simpatía de su feligresía, entre algunos motivos por haber dirigido el Seminario Auxiliar de Totatiche, no obstante ser originario de Etzatlán[2], se vislumbra por

2 En una entrevista realizada en el año 2007 al Pbro. Antonio Casillas Navarro, mencionó que los párrocos oriundos del municipio son bien recibidos y cobijados, y el trato varía con aquellos párrocos originarios de otra región. Totatiche en varios periodos de su historia ha tenido roces con algunos de sus párrocos "fuereños", y mantiene en su memoria colectiva como sacerdotes ejemplares a los originarios de la región, sobre todo a: San Cristóbal Magallanes del rancho "llano de las yeguas", José Pilar Quezada originario de Totatiche (1900-1985), y Teodoro Ríos Cárdenas originario de la comunidad de Charco Hondo (1915-2000).

algunas acciones, un intento por impulsar nuevamente la devoción a San Cristóbal Magallanes, e inclusive de seguir los pasos del santuario al Señor de los Rayos al exhibir en un salón especial los exvotos a San Cristóbal Magallanes.

La práctica votiva tiene sus raíces en la religiosidad popular que se caracteriza por ser multiforme, creativa, astuta, propensa a la diseminación e, incluso, clandestina (Machado, 2005: 7); por lo tanto, es difícil de seguir e influenciar por parte de la jerarquía eclesiástica, así la Iglesia solo le ha dado acompañamiento tratando de tener participación en la administración del espacio dentro de los santuarios, y al permitirla la reconoce y la integra como parte de la vida católica. En los santuarios se da la convivencia de las prácticas de origen popular y el catolicismo jerárquico, ambas forman parte de la vida religiosa de una comunidad. Este encuentro no merma la religiosidad popular, aunque hay una propensión de intercambio mutuo, las prácticas populares no desaparecen con este contacto, pero sí se transforman, esto coincide con el concepto de "circularidad cultural" que el historiador Carlo Ginzburg ha trabajado[3]. Podemos concluir, que aunque la Iglesia jerárquica se presenta como la parte dominante en estas relaciones, y la religiosidad del pueblo como la parte más frágil, esta última no es pasiva en esta articulación y siempre encuentra vías alternas para su práctica, así como la Iglesia busca estas vías para contrarrestar los avances de la secularización, la religiosidad popular busca senderos diferentes para su manifestación.

CONCLUSIÓN

Al llegar al final del itinerario propuesto en esta investigación, es evidente como en todo trabajo de esta índole, que se dejan varios puntos abiertos, con la posibilidad de ser profundizados en un proyecto posterior. Pero también en este fin de trayecto se vislumbran algunas consideraciones que permiten concluir estas líneas. Abordar un tema cercano a nuestro "tiempo presente", con vínculos entre dos fenómenos como la migración y las prácticas de religiosidad popular como los exvotos, trae consigo varias dificultades por lo complejo de los temas y los pocos antecedentes escritos para guiarnos. Asimismo significó

---

3 Véase Ginzburg (2005 y 2008). Carlos Aguirre Rojas resume el concepto de *circularidad cultural* propuesto por Ginzburg, como la relación "[…] en la que las clases hegemónicas se roban los temas, productos y motivos de esa cultura subalterna, para transformarlos y utilizarlos como armas de su legitimación social y cultural, y en la que, igualmente, las clases sometidas solo se aculturan parcial y mudablemente resistiendo a la imposición de la cultura hegemónica, salvaguardando elementos de su propia cultura, y refuncionalizando a veces el sentido y la significación de esta misma ideología y cultura dominante y hegemónica que les es impuesta" (Ginzburg, 2004: 19).

una gran oportunidad para corroborar la vitalidad de la Historia en el presente, porque a veces pareciera que está condenada al fracaso si su análisis es llevado a nuestros días, negándole de antemano la oportunidad de demostrar sus aportes.

Actualmente, las prácticas de religiosidad popular siguen vivas, y se manifiestan en varias esferas, pasan del templo a la calle, de lo público a lo privado sin mayor conflicto, a pesar que México es un país con una fuerte tradición laica de sus instituciones y constitucionalmente regula el tema religioso. Este dinamismo de las manifestaciones religiosas populares, se debe en gran parte a su origen ligado a la tradición de la costumbre, inscrita en la larga duración de su práctica, que le da una gran carga de autonomía, a pesar de los intentos por guiarla, acompañarla y aprovecharla. Así la secularización de la sociedad en México y la búsqueda de acompañamiento de la Iglesia no han provocado el fin de la religiosidad y la pérdida total de su autonomía. Quizá en algunos ritos donde el templo es el centro espiritual, o en torno a la devoción de reliquias donde la Iglesia por lo general es la administradora del tiempo y del espacio en el cual se deben de llevar a cabo, la religiosidad popular sufre una transformación. Así ante la coyuntura actual las manifestaciones religiosas populares están lejos de desaparecer, pero se transfiguran, son flexibles y se adaptan a cada contexto en particular, hay una persistencia que se refleja en la supervivencia y aparición de devociones, ritos, cultos, peregrinaciones, etcétera. A ello debemos por ejemplo la aparición en México de devociones ligadas a la migración, ya que este problema es muy marcado en nuestro país, así tanto devociones de larga data, como devociones recientes están tomando esta advocación, ya no es raro encontrar en los santuarios referencias a este fenómeno, la virgen de San Juan de los Lagos, de Zapopan, de Talpa, el Cristo del Señor de los Rayos, de San José del Tizonazo o recientemente los santos de la persecución religiosa como Toribio Romo, Cristóbal Magallanes, e incluso santos populares como Jesús Malverde y Juan Soldado son muestra de ello. Al respecto se está formando una bibliografía nueva en donde se muestra el papel de las devociones patronales y su vinculación con problemas relacionados a la migración, por lo mismo se han acuñado expresiones como *"los santos también migran"* en referencia al acompañamiento de una devoción en ambos lados de la frontera[4].

Los exvotos como manifestación de la religiosidad popular expresan el fenómeno migratorio, porque grafican el contexto de su producción. Asimismo el exvoto sigue siendo una práctica con gran autonomía, difícil de seguir e influenciar por parte de la jerarquía

4 Véanse, entre otros: Rivera (2006); Odgers (2008); Sáenz (2002).

eclesiástica, la Iglesia solo le ha dado acompañamiento tratando de tener participación en la administración del espacio dentro de los santuarios, y al permitirla la reconoce y la integra como parte de la vida religiosa católica. En los exvotos a San Cristóbal Magallanes es evidente que las expresiones que los vinculan al tema migratorio no le son exclusivas, pero fuera de las referencias iconográficas, el exvoto ha sido poco empleado en la explicación del fenómeno migratorio, y en general es incomprensible su escasa aplicación como fuente para interpretar nuestro "tiempo presente". En gran parte de estos exvotos hay referencias al tema migratorio, debido a que el municipio de Totatiche y la región circundante del norte de Jalisco y sur de Zacatecas se encuentran en un fuerte proceso de expulsión demográfica. Considero que una parte importante de estos *milagritos* fueron depositados por creyentes de esta región adyacente, debido a que desde 1992 la Iglesia legitimó la devoción a San Cristóbal Magallanes a través de la beatificación, y junto a este hecho aparecieron los primeros exvotos, por tal motivo, hasta hace pocos años su devoción rebasó las fronteras regionales para ser conocido incluso en Estados Unidos, los exvotos originarios del vecino país en su mayoría son de migrantes de esta región[5].

Una de las principales propuestas de estas líneas fue trabajar la migración resaltando el lado humano de este fenómeno, a través de los exvotos se ejemplificó algunos de los miedos, deseos y sueños que padecen los migrantes, eco de las preocupaciones de una época y de una región. En ellos la constante es la incertidumbre, pero también se ejemplifica los caminos encontrados por los devotos para subsistir ante las problemáticas que enfrentan, por lo tanto se confirma que el ser humano es un ser dinámico y de ahí la dificultad de su estudio. Así coincido con Jean Delumeau en no creer en la Historia que hace del hombre[6] un ser estático y resignado a aceptar su situación por más difícil que está sea, el hombre negocia su condición, busca alternativas y a final de cuentas siempre está en movimiento:

> […] existe una inagotable e irreversible creatividad de la humanidad, y que ésta no dispone de modelos completamente hechos entre los que escoger según las épocas y los lugares […] en el curso de su peregrinación terrestre está constantemente llamada a cambiar de rumbo, a corregir su ruta, a inventar su itinerario en función de

5 Haciendo una revisión sobre los datos de los depositantes de exvotos, cuya residencia se encuentra en Estados Unidos, es evidente que en la mayoría de los casos, los apellidos coinciden con los apelativos dominantes en la zona, por esa razón concluí su vínculo con la región referida.

6 Uso el término hombre haciendo referencia a una cuestión de especie y no de género por cuestiones prácticas, por lo que no creo necesario hacer mayor justificación.

> los obstáculos encontrados [...] en cierto espacio y durante cierto tiempo, es ese rechazo de desaliento gracias al cual una civilización ha seguido adelante [...] analizando sus miedos y superándolos (Delumeau, 2002: 45).

Siguiendo el anterior hilo argumentativo, nos alineamos con los trabajos que ven en la religiosidad popular una práctica diferente a la religión de la Iglesia institucional. No obstante que en varios espacios se dé la convivencia de ambas, dando existencia a la vida religiosa de una comunidad. Pero al ser la religiosidad popular una práctica que responde a las necesidades de los fieles y no ha necesidades políticas e ideológicas, ésta se mantiene firme, aunque haya una propensión de intercambio mutuo y se transformen. Así cierro este trabajo considerando la necesidad de acercarnos a una forma distinta de entender los temas religiosos. En un país como México dominado por los estudios de los conflictos Iglesia-Estado, o por los trabajos que ven a la Iglesia como una institución sin fieles, sería un aporte interesante plasmar las razones, comportamientos y actitudes de la gente de la iglesia, entendida en su original acepción como "pueblo convocado por Dios", es decir de la grey que da vida y realidad al catolicismo. Exvoto y migración son ejemplos palpables de la imaginación, la dinámica y la lucha del ser humano por encontrar soluciones a los problemas que enfrenta en cada época, por lo tanto la Historia tendría mucho que decir sobre el fenómeno migratorio y el exvoto es una fuente idónea para ello.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Santaló y Buxo, María Jesús (comps.) 1989 *La religiosidad popular. Antropología e Historia* (España: Anthropos / Fundación Machado).

Arroyo Alejandre, Jesús; De León Arias, Adrián y Valenzuela Varela, M. Basilia 1991 *Migración rural hacia Estados Unidos. Un estudio regional en Jalisco* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).

Baéz-Villaseñor María Estela s/f "Los exvotos. Origen e Historia" (s/d: *mimeo*).

Bastian, Jean-Pierre (org.) 2004 *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bloch, Marc 2006 *Los Reyes Taumaturgos* (México: Fondo de Cultura Económica).

Burke, Peter 2001 *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (Barcelona: Crítica).

Calvo, Thomas 2000 *México en un espejo. Los exvotos de San Juan de los Lagos. 1870- 1945* (México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).

Cipriani, Roberto 2004 *Manual de sociología de la religión* (Argentina: Siglo XXI).

Cores, Rafael 2006 "Hispanos en el ejército" en <http://noticias.univision.com/estados-unidos/latinos/article/2006-05-04/hispanos-en-el-ejercito#axzz2NvEa9wHC> acceso marzo 2013.

Delumeau, Jean 1996 "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño" en De Gortari, Hira y Zermeño, Guillermo (presentadores) *Historiografía Francesa. Corrientes temáticas y metodológicas recientes* (México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Mora / Universidad Iberoamericana).

Delumeau, Jean 2002 *El miedo en Occidente* (Madrid: Taurus).

Espinosa, Víctor Manuel 1999 "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: migración y cambio sociocultural en pueblo de los altos de Jalisco" en *Estudios Sociológicos* (México) mayo-agosto.

Geertz, Clifford 1987 *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa).

Ginzburg, Carlo 1989 *História nocturna. Decifrando o sabá* (San Pablo: Companhia Das Letras).

Ginzburg, Carlo 2004 *Tentativas* (Rosario: Prohistoria).

Ginzburg, Carlo 2005 *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII* (Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara).

Ginzburg, Carlo 2008 *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (México: Península / Océano).

González, Jorge 1986 "Exvotos y retablitos. Religión popular y comunicación social en México" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (Colima) Año/Vol. I, N° 1.

Hans-Jürgen, Prien (ed.) 1998 *Religiosidad e Historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía* (Alemania: VERVUERT / Iberoamericana).

Machado, Jonas 2005 "Cultura Popular e Religiao: Subsidios para leitura de textos bíblicos a partir de la Historia Cultural de Carlo Ginzburg" en *Oráculo* (Sao Bernardo do Campo) Vol. 1, N° 1.

Marzal, Manuel 2002 *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina* (Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú / Trotta).

Maza, Bustamante 2000 "Santos polleros" en *Revista Milenio* (México) N° 166.

Neves Abreu, Jean Luíz 2005 "Difusao, producto e consumo das imagens visuas: o caso dos exvotos mineiros do século XVIII" en *Revista Brasileira de História* (San Pablo) Vol. 25, N° 49.

Odgers Ortiz, Olga 2008 "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México / Estados Unidos" en *Migraciones Internacionales* (Tijuana) Vol. 4, N° 3.

Palomo Garrido, Aleksandro 2007 "Los pretorianos en Washington" en *Nómadas.Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Madrid España) N° 16.

Rivera Sánchez, Liliana 2006 "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia" en *Migraciones Internacionales* (Tijuana) Vol. 3, N° 4.

Rodríguez Becerra, Salvador 1985 "Exvotos de Andalucia. Perspectivas antropológicas" en *Gazeta de Antropología* (España) N° 4.

Sáenz Carrete, Erasmo 2002 *San José del Tizonazo: el santuario de la migración* (Durango: H. Presidencia Municipal de Indé 2001- 2004 / Potrerillos).

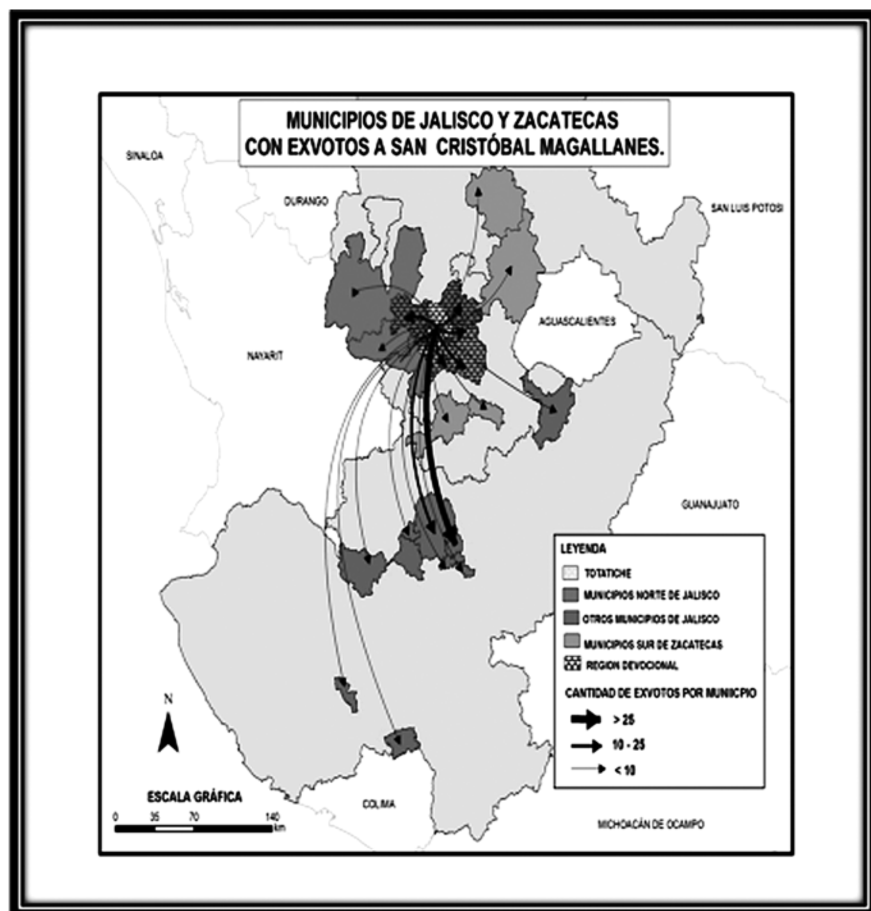
Valdés Salazar, Esteban 2005 *Historia de la Parroquia de Totatiche* (Zapopan: Amate).

FUENTES

Archivo Parroquial de Totatiche, Jalisco.

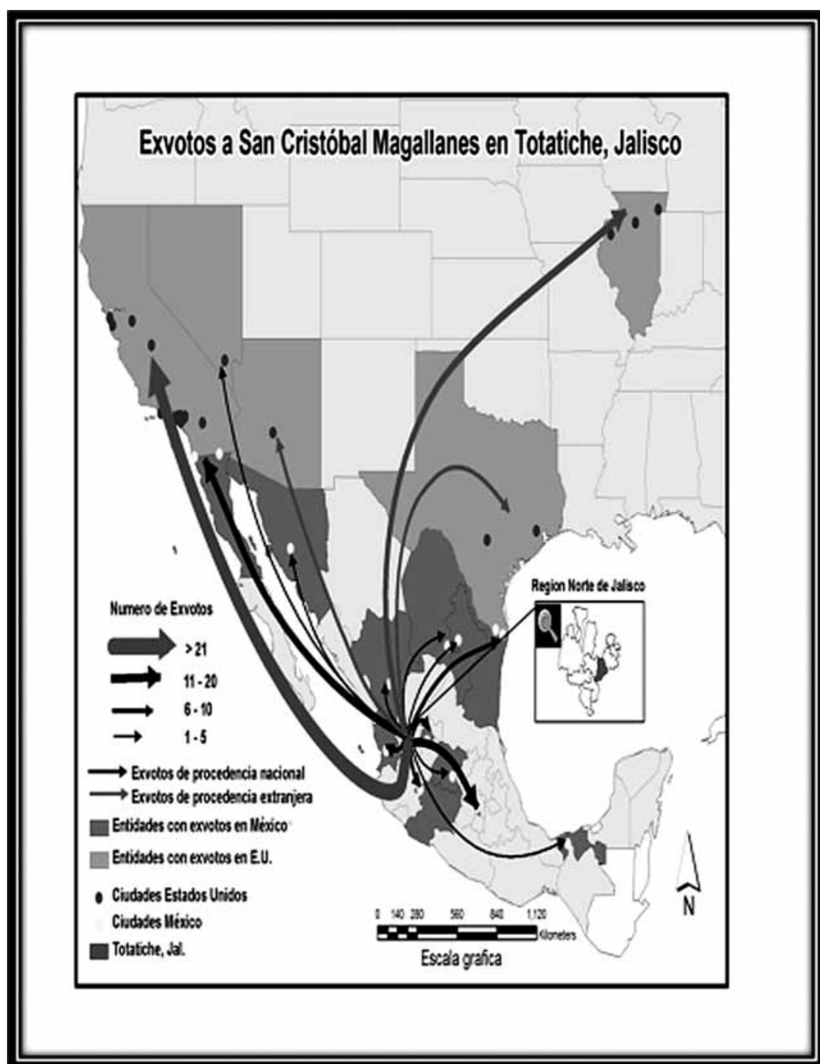
ANEXO

Mapa 1



Fuente: elaboró geog. Néstor Carpio con base a información propia.

Mapa 2



Fuente: elaboró geog. Néstor Carpio con base a información propia.

Imagen 4



Exvoto Totatiche, Jalisco



Exvoto Totatiche, Jalisco

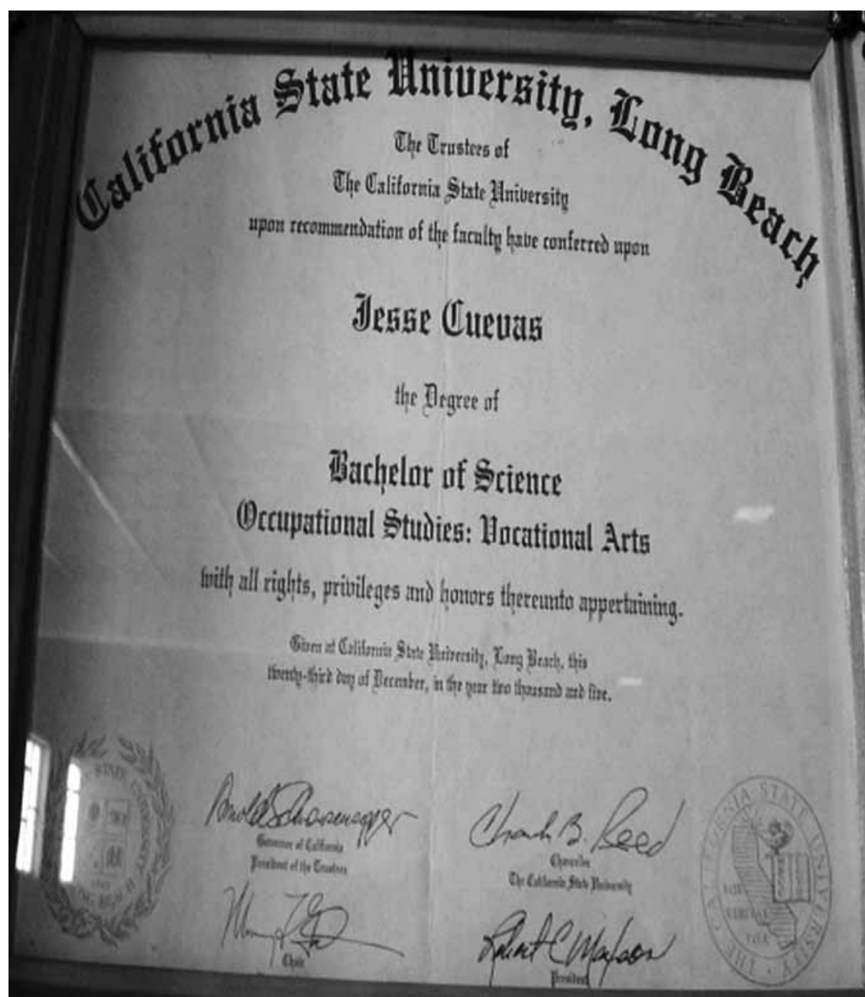
Imagen 5



Exvoto Totatiche, Jalisco



Exvoto Totatiche, Jalisco


California State University, Long Beach
The Trustees of
The California State University
upon recommendation of the faculty have conferred upon
Jesse Cuevas
the Degree of
Bachelor of Science
Occupational Studies: Vocational Arts
with all rights, privileges and honors thereunto appertaining.
Given at California State University, Long Beach, this
twenty-third day of December, in the year two thousand and five.
Governor of California
President of the Trustees
Chancellor
The California State University
Chair
President

Exvoto Totatiche, Jalisco

Marcos Carbonelli*

LIDERAZGOS EVANGÉLICOS Y TRAYECTORIAS POLÍTICAS EN CONTEXTOS DE POBREZA

ESTUDIO DE CASO DE LA COMUNIDAD PENTECOSTAL "LA HERMOSA DEL BARRIO EL CEIBO", BUENOS AIRES

CONTEXTUALIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA

La crisis de 2001 en Argentina inauguró una década de profundas transformaciones en el plano político, económico y social del país. Devaluación de la moneda, desempleo y posterior reconfiguración productiva, movilización social, represión y auge de la militancia política son algunos de los diacríticos de este período, que en su saldo también arrojó la emergencia y consolidación de nuevos actores y el debilitamiento de ciertos esquemas de poder. Si nos situamos estrictamente en el campo político, el panorama de los primeros años de la crisis (2001-2003) ofrecía un cuadro de situación signado por el cuestionamiento profundo a la "clase política", por parte de la ciudadanía en general. Crisis de la representación (Cheresky, 2004), crisis de la representatividad (Rinesi y Vommaro, 2007) o reconfiguración del lazo representativo (Novaro, 2000) fueron algunas de las categorías formuladas desde la ciencias sociales para nombrar el fenómeno del rechazo a la conducción política y la búsqueda de nuevas alternativas de participación por parte de los ciudadanos, que incluyeran un mayor protagonismo de sus voces y proyectos en el quehacer político. El

* Doctor en Ciencias Sociales (UBA), Becario Postdoctoral CONICET.

leitmotiv de la protesta desatada en diciembre de 2001 y que prosiguió varios meses más era "Que se vayan todos [los políticos], que no quede ni uno solo", y esta crítica no se dirigía exclusivamente al elenco de la Alianza, que abandonaba el gobierno tras dos años de administración fallida, sino a la clase política en general, atravesando la mayoría de los partidos y figuras tradicionales.

Pese a esta suma de factores, las instituciones conservaron márgenes de autonomía, y sus intervenciones terminaron por encauzar el proceso social y delinear sus principales trazos. Entre ellas se destacó el peronismo, tanto en su dimensión de partido político como de movimiento. La dinámica de sus internas políticas conformó la variable decisiva en lo que refiere a las configuraciones de poder que se dieron cita en años posteriores.

Tras haber ganado en las elecciones legislativas previas al desencadenamiento de la crisis (octubre de 2001), el peronismo recuperó protagonismo en las cámaras y se posicionó como un actor de poder. La renuncia del presidente Fernando de la Rúa dio paso a una compleja sucesión política, que finalmente recayó en la figura de Eduardo Duhalde, referente histórico del peronismo en el Conurbano bonaerense, ex gobernador de la provincia de Buenos Aires y candidato a presidente en las elecciones de 1999. Elegido presidente provisional por la Asamblea Legislativa, gobernó durante el período 2002-2003 y resultó un actor clave en el ascenso de Néstor Kirchner a la presidencia en el año 2003. Si bien la intención de Duhalde era conservar el poder presidencial, el desgaste ocasionado por la gestión durante el período de crisis y la represión violenta de movilizaciones y protestas sociales durante su mandato lo indujeron a buscar un reemplazante.

Lejos de favorecer una solución de continuidad al interior del peronismo, durante el mandato de Kirchner se produjo un progresivo distanciamiento entre ambas figuras políticas; situación que se agudizó en las elecciones legislativas de 2005 y presidenciales de 2007, donde apoyaron candidatos antagónicos. La confrontación explícita entre estos referentes no solo se estableció a escala nacional, sino que se replicó en uno de los escenarios más importantes en el mapa político argentino: el Conurbano bonaerense. En este espacio, conformado por los veinticinco municipios que rodean la ciudad autónoma de Buenos Aires, habita un tercio de la población argentina y sus fronteras comprenden realidades tan dispares como conflictivas: desde *countries* (barrios privados, donde residen sectores de la clase alta nacional) hasta villas y asentamientos, en los cuáles subsisten las clases más afectadas por los embates del neoliberalismo. Paralelamente, su alta densidad demográfica lo convierte en el principal distrito electoral del país. Los votos de los sectores populares del Conurbano bonaerense

representan, históricamente, una meta insoslayable para los políticos que pretenden una proyección política exitosa.

En el momento de la emergencia de la disputa entre Kirchner y Duhalde, la mayoría de las intendencias del Conurbano se encontraban bajo funcionarios del peronismo, que se posicionaron en torno a uno u otro líder, según sus afinidades u opciones estratégicas. En el caso de Lanús (distrito donde realizamos el trabajo de campo que se describe a continuación), el titular del poder municipal era Manuel Quindimil, un aliado histórico de Duhalde que debió enfrentar una fracción kirchnerista en su propio territorio. Dicha línea, liderada por Darío Díaz Pérez, se consagró ganadora en las elecciones de 2007, y lo desplazó en el poder, tras veinticuatro años ininterrumpidos de mandato.

Tal como estableceremos en el nudo de nuestro análisis, las disputas políticas en los municipios del Conurbano bonaerense no solo son protagonizadas por funcionarios y élites políticas con cargos públicos, sino también por mediadores (Auyero, 2001) o "punteros", quienes disponen la circulación de recursos y la tracción de legitimidades políticas en espacios locales. Una de sus principales atribuciones es la de confeccionar redes territoriales que incluyan a referentes sociales, inclusive religiosos. Los líderes y pastores evangélicos se integran entonces esta trama sociopolítica barrial a partir de su marcado ascenso en las configuraciones de poder locales, tal como es el caso de Claudio Flores, protagonista de la microhistoria que vertebra este estudio.

COMUNIDADES EVANGÉLICAS Y ANCLAJE TERRITORIAL. ANTECEDENTES

La inserción de comunidades evangélicas y pentecostales en los sectores populares de los países latinoamericanos constituye uno de los fenómenos más relevantes al interior en la reflexión reciente de la sociología de la religión, a partir de su crecimiento poblacional y su proyección en múltiples esferas de la praxis, como los medios de comunicación, las producciones culturales y el mundo de la política.

En el caso de Argentina, los estudios antropológicos de Pablo Semán (2000a, 2000b) y Daniel Míguez (1997, 1998) han señalado cómo, bajo el contexto de crisis económica, política y social característico de la década del noventa, la espiritualidad pentecostal representó uno de los ejes tematizadores de las situaciones de pobreza y de desafiliación padecidos por los habitantes de los barrios populares. Para Semán (2000b), las iglesias pentecostales brindaron recursos simbólicos y materiales a los sectores populares que les permitieron resignificar su situación de exclusión y revertirla parcialmente, desde la perspectiva de una experiencia religiosa que habilita una revalorización personal

y se orienta al desarrollo de nuevas capacidades en el espacio comunitario religioso[1]. En una misma línea, Míguez (1997) destaca el rol de las comunidades pentecostales de barrio como espacios identitarios de refugio frente a la erosión de las matrices de sentido tradicionales, fundamentalmente el Estado, la Iglesia Católica y los partidos políticos. Inclusive este autor dio cuenta de liderazgos pastorales que se posicionaron antagónicamente frente al ejercicio de prácticas clientelares, llevadas a cabo por dirigentes políticos tradicionales (Míguez, 1997).

Pese a las potencialidades señaladas en tanto fuerza social, ambos autores coinciden en remarcar las limitaciones políticas de estos grupos religiosos. Para Semán (2000a), las proyecciones partidarias de los pastores encuentran como principal obstáculo el lazo histórico construido previamente por el peronismo con los sectores populares, cuya preexistencia deriva en su preeminencia como opción electoral.

Por su parte, Míguez considera que las iglesias pentecostales inscriptas en los barrios revisten lazos de solidaridad que alcanzan exclusivamente a sus miembros, lo cual dificulta el armado de un tejido comunicante con el resto de las fuerzas sociales y una posible movilización conjunta (Míguez, 1997: 158-160). Paralelamente, al interior de estas comunidades conviven tradiciones ambiguas en lo que refiere a la relación con lo mundano: mientras los líderes de las iglesias ponderan una misión redentora en las estructuras terrenales (sociales y políticas), por el otro lado estos mismos dirigentes aducen que no es conveniente envolverse en el mundo. Como resultado de este encuentro entre formaciones discursivas contradictorias se registra la neutralización de su visión más crítica al orden social imperante. A estos factores se suman la escasa producción de una "teología política pentecostal" que informe la participación partidaria evangélica, y la posición diferencial de esta corriente denominacional al interior del campo religioso nacional, que lo privaría de vínculos sedimentados con el poder político (Míguez, 1997: 161)[2].

Considerando estos antecedentes, el presente estudio se inscribe en una línea de investigación que analiza las modalidades de participación política de actores evangélicos desarrolladas desde la crisis de política, económica y social, de 2001 hasta el presente. Este marco

---

1 Para Oro y Semán (2000) en esta tarea resultan claves ciertas características inherentes al *neopentecostalismo*, cuya matriz religiosa se caracteriza por su adaptación flexible a los diacríticos culturales de los sectores populares.

2 Los diagnósticos negativos en torno a la participación política de actores evangélicos en los años noventa se encuentran respaldados por la fallida experiencia de armados de partidos confesionales evangélicos en el período 1991-1994. Para un análisis exhaustivo de esta cuestión ver Wynarczyk (2006) y Marostica (1997).

temporal comprende procesos de reconfiguración del campo político y religioso, particularmente la erosión de los vínculos de legitimidad tradicionales. Dicho fenómeno se pone en evidencia en los cuestionamientos crecientes a "la clase política"; y la emergencia de nuevas modalidades de *religiones públicas*[3] (Casanova, 1994), entre las que se cuentan los evangélicos.

La presente propuesta comprende un estudio de caso, realizado en la iglesia pentecostal "La Hermosa del barrio El Ceibo", ubicada en un barrio de la periferia de la ciudad de Buenos Aires. Siguiendo a Neiman y Quaranta (2006), nos valdremos de esta variante metodológica para profundizar los sentidos particulares que se conjugan en esta forma de participación religiosa en el ámbito político. Entre las metas principales de este trabajo se cuentan la visibilización de la trama socio-religiosa que habilita la politización de los liderazgos pastorales, la descripción de sus principales características, y el delineamiento de su incidencia social como modalidad de representación sustitutiva en ámbitos locales empobrecidos, ante la carencia de legitimidad de las mediaciones políticas tradicionales.

A la luz de los objetivos planteados, nuestro artículo se estructurará de la siguiente manera. En el primer apartado, brindaremos una descripción extensa de la organización y las actividades llevadas a cabo por la comunidad de "La Hermosa", y detallaremos la trayectoria de su pastor, a los fines de dar cuenta de la profunda imbricación de estos elementos con la historia y la vida asociativa del barrio. En el segundo y tercer apartado, nos concentraremos en el análisis de los recursos y estrategias que se conjugan en la performance política del líder religioso, y su configuración como el nuevo mediador político del barrio. Finalmente, en las conclusiones, realizaremos un balance de esta modalidad de participación evangélica en política considerando los antecedentes mencionados. Particularmente, profundizaremos el análisis en torno a su adaptación a los códigos implícitos de la esfera política, y sus proyecciones y desafíos en el campo electoral.

Tras el desarrollo de la línea argumental de este trabajo, esperamos esclarecer los sentidos y capitales que habilitan la conforma-

---

3 El concepto de *religión pública*, elaborado por José Casanova (1994), alude a las diversas modalidades de intervención en el ámbito de lo público ensayadas por las confesiones religiosas en la modernidad. Antes que remitir al confinamiento de lo religioso en el mundo de lo privado; la secularización se ajusta, por el contrario, a un proceso de redefinición de los lazos establecidos con la esfera política. Desde esta perspectiva, los actores religiosos pueden actuar protegiendo valores tradicionales, defendiendo el cumplimiento de derechos considerados modernos o bien insertándose en la arena de la competencia partidaria. El estudio de caso que presentamos en este manuscrito se inscribe en esta última vertiente.

ción de modalidades de participación evangélica caracterizadas por su anclaje territorial. Distanciados de diagnósticos precedentes, estos formatos participativos se sustentan en la acumulación de capital a partir de la legitimidad conseguida por la labor social y la articulación con instituciones, redes y actores propios del campo partidario. Paralelamente, ensayan una estrategia de diferenciación con las dirigencias tradicionales, que se presenta como una dimensión de redención para el espacio de la política.

EL BARRIO COMO TERRITORIO DE ACUMULACIÓN POLÍTICA

La iglesia "La Hermosa del barrio El Ceibo" se encuentra en el barrio homónimo, ubicado en la localidad de Monte Chingolo, partido de Lanús. Las características del barrio responden a las de un asentamiento o villa[4], cuya ocupación progresiva se realizó en la década de los ochenta, en la zona lindante al cementerio del municipio. Esta ubicación geográfica, además de sus características edilicias –casas mayoritariamente de chapa, sin cloacas y un diagrama general compuesto principalmente por la superposición anárquica de pasillos–, redunda en una estigmatización generalizada por parte de los vecinos de barrios lindantes, que califican a "El Ceibo" como un barrio peligroso. Según cálculos aproximados, el barrio está conformado por 16 manzanas, en la cuales viven alrededor de 2 mil quinientas personas. En lo que refiere a su morfología institucional, se destacan 3 pequeñas iglesias evangélicas, ubicadas al interior del asentamiento; una capilla católica, posicionada en los límites con el barrio de Villa Mauricio y 3 unidades básicas peronistas, dos de ellas situadas en la avenida Centenario (límite geográfico de El Ceibo) y la restante en el interior del barrio.

De la iglesia barrial "La Hermosa…" dependen 3 hogares que funcionan como centros de rehabilitación para jóvenes que padecen adicciones o situaciones de desamparo y violencia familiar. Dos de ellos se encuentran ubicados en el propio barrio, y el tercero en la zona lindante con Villa Mauricio. A excepción de este último, la estructura de estos centros de rehabilitación y de la propia iglesia pentecostal se confunde con el paisaje predominantemente precario de las viviendas circundantes: casas con techo de chapa, sin revocar en su mayoría y con varios compartimientos en proceso de edificación, aún no terminados.

Los hogares se denominan "Ministerio Un Encuentro con Dios" y forman parte de una red ministerial pentecostal diseminada por todo el país y Latinoamérica, destinada fundamentalmente a la recupera-

4 A partir de criterios socioeconómicos, Denis Merklen (2005) define a la villa como un asentamiento poblacional carente de los servicios mínimos para garantizar las necesidades básicas de sus habitantes.

ción física y espiritual de adolescentes en situación de riesgo. La mayoría de los habitantes de los hogares son jóvenes que oscilan entre los 18 y los 30 años, aunque ocasionalmente también viven personas que superan esta franja etaria. Todos ellos llegaron con algún tipo de problema vinculado al consumo de drogas o de alcohol. El programa de recuperación propiamente dicho comprende la vivencia del evangelio bajo una perspectiva comunitaria, y el desarrollo de tareas y oficios orientados a favorecer su inserción laboral[5].

En el caso de la iglesia "La Hermosa del barrio El Ceibo", los jóvenes hospedados en hogares trabajan en una panadería autogestionada, cuyos productos son comercializados *a posteriori* por los propios chicos en los medios de transporte masivos (líneas de trenes y de colectivos) y por las calles de los barrios céntricos de Lanús, Banfield, Lomas de Zamora y Temperley. Este microemprendimiento se enmarca en el conjunto de actividades promovidas por la comunidad pentecostal, por lo que uno de los hornos se encuentra en el hogar de mayor tamaño y el restante en una pequeña vivienda inserta en el asentamiento. Mientras un grupo sale a vender todas las mañanas (a excepción de los fines de semana) lo que se produce en la panadería, el resto de los jóvenes y adultos se quedan a cargo de la limpieza y mantenimiento de las casas en las cuales se alojan.

La labor de la comunidad pentecostal conforma una red social de carácter extendido: algunos jóvenes que se recuperan y lograr reinsertarse en sus familias, suelen comprar los productos de la panadería para revenderlos en otras localidades y hacerse de una diferencia. Otros, ya rehabilitados, trabajan como albañiles en pequeños trabajos que les consigue la gente del barrio.

Debido al progresivo aumento de la población de los hogares en los últimos meses, alrededor de 20 chicos duermen en la misma iglesia en colchones repartidos entre el salón del templo y sus anexos. La estadía de los jóvenes en los hogares varía de acuerdo a sus progresos en lo que refiere a la recuperación a las adicciones. Mientras algunos solo están algunos días y luego abandonan la comunidad tras desistir del "proceso de sanación", otros permanecen durante semanas y meses hasta que se recuperan y retornan con sus familias o se quedan a vivir en la comunidad para colaborar con las tareas de coordinación de los hogares y de la Iglesia. Si bien los grupos de los hogares están conformados en su mayoría por adolescentes de las villas y asenta-

---

5 El trabajo pastoral de las iglesias evangélicas con jóvenes adictos, conjuntamente con la labor realizada en pabellones especiales en las cárceles, constituye la tarea evangélica de mayor reconocimiento social en la actualidad. Para un análisis de esta cuestión ver Míguez (2000).

mientos de la zona sur del Gran Buenos Aires, también hay algunos que provienen de Rosario, de Córdoba o de Entre Ríos. Se trata de jóvenes de la red "Ministerio Un Encuentro con Dios" que, siendo oriundos del interior del país, son enviados a esta sede de Buenos Aires por falta de lugar en sus comunidades de origen o bien para facilitar su rehabilitación. Cada hogar tiene un responsable, cuyo nombramiento deriva de la palabra autorizada del pastor y generalmente recae en aquel que lleva más tiempo al interior de la comunidad y se encuentra más avanzado en su proceso de rehabilitación personal. Uno o dos compañeros lo auxilian en las tareas de coordinación.

En lo que refiere al culto, el mismo se encuentra organizado a partir de una secuencia de ritos semanales. Los días martes, jueves, sábado y domingo hay culto en la iglesia, donde se lee "la palabra", hay testimonio de aquellos jóvenes que quieran compartir su experiencia de sanación progresiva y Santa Cena. La Santa Cena representa un culto que guarda similitudes con el rito católico de la consagración y comunión del pan y del vino, con la excepción que este último elemento es reemplazado por un jugo de frutas. Esta acción se realiza a los fines de evitar la utilización de alcohol, el cual representa una sustancia nociva en el proceso de recuperación física y espiritual de los jóvenes. El resto de los días se realiza una reunión de oración, a las tres de la tarde, a cargo de alguno de los coordinadores de los hogares. También hay cadenas de oración durante el día, como así también una oración en comunidad a la mañana para ofrecer el día de trabajo que comienza.

El coordinador de este conjunto de actividades religiosas, sociales y terapéuticas es el pastor Claudio Flores[6]. Su edad es treinta y tres años, y hace cinco que es pastor y dos que se encuentra a cargo de la comunidad pentecostal "La Hermosa del barrio El Ceibo". Su padre fue presidente de la junta vecinal del barrio y colaboró significativamente en la construcción de la actual sala de primeros auxilios, por lo que se trata de una figura muy conocida entre los vecinos de El Ceibo. La historia de vida del pastor Claudio se encuentra profundamente enhebrada con la historia del propio barrio, y paralelamente guarda estrechos puntos de contacto con la trayectoria de los jóvenes que tiene a su cargo en su tarea pastoral.

> Yo me crié en el barrio. Antes andaba en cualquiera [...]. Nunca me drogué, pero tomaba, tomaba mucho y las cosas estaban muy mal con mi mujer. Ella no me podía ver a mí y yo tampoco la quería ver más a

6 A fin de preservar la identidad anónima de los protagonistas de los hechos y relatos que se mencionan a continuación, sus nombres han sido deliberadamente alterados, a excepción de aquellas personas que ejerzan o hayan ejercido cargos públicos.

> ella. Me iban a los bailes, paraba en la esquina […]. Mi vida era parar en la esquina y buscar pelea. Me amanecía borracho en las esquinas del barrio. Hasta que un domingo me amanecí en cualquier lado. Y luego a la tarde me fue a buscar mi hermano y me llevó a la Iglesia. Yo antes iba, pero había dejado de ir. Y ahí mi vida cambió. Yo antes era católico. Iba a San Cayetano, a las misas, hasta que conocí a Cristo y ahí mi vida cambió. Y ahora ya hace cinco años que me levantaron pastor (entrevista al pastor Claudio Flores)[7].

La experiencia de "cambio" y sanación de Claudio Flores durante su juventud se enmarca dentro de una variante frecuente de conversión entre aquellos que conocen y se acercan "al evangelio" en contextos de pobreza. Tras padecer una adicción profunda, que ocasiona el deterioro de las relaciones afectivas y del desarrollo profesional en el nivel subjetivo, y donde las creencias originarias no parecen provocar ningún tipo de mejora, sobreviene la experiencia profunda del contacto con la divinidad. "Conocer a Cristo" se presenta entonces como situación excepcional, mediada por el acercamiento a la iglesia. Tal como lo ha señalado previamente estudios de índole cuantitativa (Mallimaci *et al.,* 2008) y cualitativa (Semán, 2000b), las redes familiares resultan medulares en lo que refiere a la presentación e inserción de futuros fieles en las comunidades pentecostales[8]. Luego de su pasaje por el programa de rehabilitación comunitaria del ministerio en un iglesia pentecostal en Temperley, Claudio Flores no solo recompuso su matrimonio (actualmente vive con su mujer y es padre de tres chicos), sino que perseveró en sus actividades en la iglesia hasta ser "levantado" pastor, y posteriormente encargarse de las tareas de evangelización.

En lo que refiere a su nueva función y a las actividades desarrolladas en la iglesia y los hogares de "La Hermosa del barrio El Ceibo", el enraizamiento y la pertenencia del pastor Claudio en el barrio resultaron claves a la hora de impulsar sus proyectos religiosos y conectarlos con las redes sociales y dinámicas locales. A modo de ejemplo, los utensilios y herramientas de la panadería y parte del mobiliario del templo se consiguieron a partir de la ayuda y la colaboración de gente que conoce la comunidad y la labor que en ella se realiza: "Estas sillas que están acá en el templo se las compramos a un hombre del barrio. Yo le dije: 'mira, no tengo recibo de sueldo, lo que tengo es mi palabra,

---

7 Todas las citas que se presentan a continuación pertenecen a entrevistas realizadas al pastor Claudio, a menos que se indique lo contrario.

8 Según datos proporcionados por la "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas" (Mallimaci *et al.,* 2008), las redes familiares constituyen la principal vía de contacto con grupos evangélicos en personas que no eran creyentes o que poseían un corpus de creencias previo.

que para mí vale'. 'Está bien', me dijo el hombre, 'me la vas pagando por semana'. Y así fue, se las vamos pagando por semana. Es que la gente nos conoce, sabe lo que estamos haciendo".

Asimismo, el horno que funciona en el hogar y es administrado por uno de los jóvenes, fue conseguido mediante la gestión del pastor de un préstamo para microemprendimientos ante el municipio. La comunidad de "La Hermosa..." va pagando ese tipo de insumos con las ganancias excedentes que arrojan la comercialización de los productos de la panadería.

La organización de esta actividad comunitaria fue promovida por el pastor Claudio, quien cuando solo existía la iglesia y unos pocos jóvenes en ella alojados, comenzó amasando pan casero y vendiéndolo entre la gente del barrio. Según la perspectiva implementada por el pastor, los chicos que trabajan en la panadería también deben tener un sueldo:

> A los chicos les damos 20 v pesos por día, para que tengan para sus cosas: para comprarse ropa, zapatillas [...]. El otro día uno me mostró que se había comprado unas Nike, y yo le dije: "bueno, dentro de unos meses te tenés que comprar unas más caras". Y él me dijo: "sí pastor, y también le voy a dar plata a mi familia". Y eso a mí me llena de alegría, porque veo los frutos de nuestro trabajo. Acá la gente del barrio ve a los pibes que tienen las mejores zapatillas: Nike, Reebook, Adidas, lo que quieras. Y dicen: 'mira que bien que están los pibes del hogar'. Los ven arregladitos, prolijos.

La comunidad también cuenta con 3 vehículos, un anhelo perseguido desde hacía mucho tiempo por el pastor:

> Nosotros hace rato que queríamos un vehículo, para movilizarnos por nuestros propios medios, para poder llevar a los pibes al hospital cuando hacía falta. Acá a veces tenemos chicos con HIV y hay que llevarlos. Pero también llevamos gente del barrio. A mí todo el tiempo me vienen a buscar: hasta gente baleada me han traído para que la lleve al hospital.

Cabe consignar que uno de los automóviles suele ser utilizado por el pastor Claudio para hacer viajes a Rosario y a otras ciudades del interior (siguiendo el cronograma de visitas estipulado por el pastor Víctor, coordinador del ministerio para la zona sur), como así también para las visitas que realiza periódicamente a la municipalidad de Lanús, tema que profundizaremos en el apartado siguiente.

La recuperación de los jóvenes de sus adicciones y de las situaciones de marginalidad, en un primer plano se cristaliza en su

reinserción en las actividades propias del mundo del trabajo y en la obtención de bienes materiales a partir de su esfuerzo. Estas tareas evidencian la afiliación de la perspectiva pastoral del pastor Claudio y de la comunidad El Ceibo, a una variante teológica conocida como “Teología de la Prosperidad”. La restauración del sujeto bajo el trabajo religioso pentecostal se realiza de una manera íntegra: “la experiencia religiosa contempla la sanidad del cuerpo, pero también la sanidad del alma, el restablecimiento de los lazos familiares y al prosperidad económica” (Algranti, 2010: 141). No solo se trata entonces de una sanación de aquellos elementos que forman parte de una dimensión invisible, afines al cariz propiamente simbólico de lo religioso. También la formación y el modelaje a nivel subjetivo se traducen en la restitución de condiciones materiales de carácter visible, como el dinero, pero también el aseo, el trabajo, la buena presencia, entre otros. En este sentido, la obtención de recursos por parte de los fieles y de la institución eclesial son considerados signos de la bendición divina. De esta manera, se pone en evidencia cómo las comunidades neopentecostales abandonan una tradicional postura milenarista, que consideraba inminente la venida de la redención y por ende, el carácter infinitamente fútil de cualquier acción humana transformadora de las estructuras mundanas. La doctrina posmilenerista, por el contrario, legitima y promueve la búsqueda de la prosperidad económica y el poder terrenal, en tanto los miembros de la iglesia se arrogan la herencia de un reino celestial que desde su cosmovisión, ya se encuentra desarrollándose en la tierra (Cepeda van Houten, 2007: 206).

En segundo término, y a través del ejercicio de una mirada analítica más profunda, puede observarse paralelamente cómo la reproducción de estas prácticas terapéuticas y el crecimiento de las actividades de la iglesia visibilizan su reconocimiento por parte de una estructura comunitaria más amplia –el barrio–, que confirma al pastor en sus emprendimientos y facilita sus contactos con el mundo de la política.

La obtención del crédito para micro emprendimientos por parte del municipio de Lanús solo fue posible en la medida en que “La Hermosa del barrio El Ceibo” comenzó a ser vista como un espacio legítimo de recuperación para la juventud del barrio. Tiempo más tarde, dos hechos distintos dieron cuenta de la importancia del trabajo comunitario de la iglesia al interior del espacio barrial. En los últimos meses la iglesia del barrio “El Ceibo” recibió la visita de pastores y líderes de comunidades pentecostales de Brasil y de Ecuador que vinieron a conocer la experiencia, por su carácter modélico. Por otro lado, organismos gubernamentales como el municipio de Lanús o el Juzgado de Lomas de Zamora, no dudan en comunicarse con el pastor

Claudio cuando se encuentran frente a casos de jóvenes en riesgo que no pueden ser colocados en los centros de recuperación estatales.

Las características reseñadas de la iglesia “La Hermosa del barrio el Ceibo”, la afilian al interior de la tipología de pequeñas comunidades pentecostales, de fuerte inserción barrial en contextos de pobreza, surgidas en la década del ochenta y consolidadas en la década posterior. A pesar de su pertenencia a una red pentecostal más amplia, que incluye una iglesia “madre” en Temperley, las dinámicas correspondientes a su organización interna y las actividades que en ella tienen lugar se encuentran fuertemente articuladas con la vida del barrio en su conjunto, otorgando preeminencia a las dinámicas de índole local. La casi totalidad de los miembros de la comunidad son vecinos del lugar, quiénes a su vez se encuentran vinculados entre sí mediante redes familiares. Entre ellos se destaca el propio Claudio Flores, un pastor cuya institución como especialista religioso no deriva de una carrera eclesiástica propia de las facultades de teología o de la herencia de una tradición familiar evangélica. Por el contrario, su trayectoria personal se halla marcada por la conflictiva realidad del barrio y la posibilidad de una conversión como producto de una crisis situada en el plano afectivo. A su vez, los emprendimientos de la comunidad pentecostal tienen un apreciable nivel de incidencia en la vida asociativa de El Ceibo y sus necesidades, consiguiendo el apoyo de los vecinos.

Más allá de los logros y el reconocimiento obtenido por su comunidad, las actividades de Claudio Flores en El Ceibo no se circunscribieron exclusivamente a la coordinación de los hogares y al rol ministerial ejercido en la iglesia de “La Hermosa…”. El interés del pastor por transformar la realidad barrial, de la cual la mayoría de “sus chicos” y él mismo son partícipes, constituyó el motivo de su inmersión en las agitadas aguas de la política de El Ceibo, donde, cómo veremos a continuación, ya varios dirigentes del Partido Justicialista habían trazado sus propias redes de influencia.

EL PASTOR Y LOS PUNTEROS. ANTAGONISMOS, ALIANZAS Y POLÍTICA TERRITORIAL

El análisis de la inscripción política del pastor Flores requiere una previa descripción del mapa político del barrio, y fundamentalmente, un ejercicio de comprensión sobre la importancia de las redes políticas del peronismo en espacios como El Ceibo. Al momento de la realización de nuestro trabajo de campo, las fronteras de éste se encontraban delimitadas por la interacción y la competencia entre las redes políticas de tres figuras locales.

En primer lugar se destaca Omar González, quien fuera primer concejal de Lanús y hombre fuerte del ex intendente Manuel Quindi-

mil. Este líder barrial conducía la unidad básica ubicada enfrente de la iglesia "La Hermosa..." y mantenía comunicación fluida con Monteblanco, importante funcionario municipal. Durante la campaña electoral de 2007 coordinó las tareas de organización de eventos proselitistas y movilizaciones peronistas en la localidad de Monte Chingolo. El segundo referente es "el Pato Montillo", quien también militaba en la línea del "manolismo", es decir, la corriente del peronismo local que apoyaba la reelección de Manuel Quindimil en el municipio. El Pato Montillo era el encargado de la salita de primeros auxilios del barrio El Ceibo. Finalmente, el tercer actor con presencia e influencia en El Ceibo es Abel Madero, quien participa en la actual gestión del cementerio municipal. Este último formó parte de la nueva corriente del peronismo lanusense que apoyó la candidatura del actual intendente de la comuna, Darío Díaz Pérez, y que tras su victoria quedó al frente de la organización del partido en este sector de la comuna.

Esta sucinta descripción nos permite, en primer lugar, comprender cómo el juego de fuerzas establecido por los actores políticos mencionados replicaba, al interior de El Ceibo, la interna política del peronismo en el municipio. En ese momento, la misma se debatía entre la reelección del entonces intendente Manuel Quindimil, alineado a la corriente peronista liderada por Eduardo Duhalde; y la propuesta renovadora de Darío Díaz Pérez, apoyado por el kirchnerismo. En segundo lugar, la reconstrucción del mapa político del barrio devela la densidad simbólica del peronismo como una identidad política, que no solo se traduce en una opción electoral mayoritaria, sino asimismo en una fuerza que configura, en gran medida, la vida asociativa.

Siguiendo la perspectiva analítica de Javier Auyero (2001), podemos inscribir a Omar González, al Pato Montillo y a Abel Madero dentro de la categoría de *mediadores políticos*. Estos actores resultan los intermediarios entre los caudillos, "patrones" o dirigentes políticos poseedores de recursos materiales y simbólicos (acceso a planes sociales, distribución de bienes como chapas y materiales de construcción, información sobre campañas, etc.) y los "clientes", es decir, los habitantes de los barrios que a ellos acuden. Para Auyero, los mediadores o punteros "gozan del poder posicional que acompaña a su función mediadora y canalizan recursos desde el patrón a los clientes, y votos y apoyo desde los clientes a la persona que controla los recursos materiales y simbólicos" (2001: 98). Si bien los mediadores no observan grandes diferencias con respecto a sus clientes en lo que refiere a su pertenencia de clase, su rasgo distintivo es su capital social, es decir, su posición nodal en el interior de una red donde circulan recursos, información, apoyos políticos y legitimidades, y que paralelamente configura un territorio o área de influencia (2001: 105).

En contextos de pobreza como el barrio El Ceibo, donde se produce la articulación del triple proceso de ascenso del desempleo y el subempleo, pauperización de la calidad de vida de los vecinos y retroceso del Estado de semi-bienestar o populista (Auyero, 2001: 58), las redes clientelares alcanzan preponderancia, ocupando el sitio que otrora pertenecía a las redes de asistencia familiares y vecinales, fuertemente erosionadas. En el emplazamiento de estas redes clientelares, que articulan en parte la vida asociativa de barrios, villas y asentamientos del Conurbano bonaerense, el peronismo se destaca como la fuerza política con mayor injerencia, reproduciendo su histórica presencia entre los sectores populares.

Tal como señala Merklen, las razones de esta omnipresencia del peronismo en los barrios reside en que "es este movimiento el que ha comprendido mejor las transformaciones de la politicidad popular" (2005: 40). Esta fuerza política ha podido inscribirse en la trama política barrial porque "reconstruye su lazo con las clases populares principalmente por medio del control del Estado posreformas" (Merklen 2005: 41). El peronismo se vale del control de recursos estatales (los planes sociales que comprenden fondos para manutención y vivienda, entre otros, que administran las intendencias peronistas del Conurbano) para mantener la estrechez de un vínculo histórico con los sectores populares, a los cuáles el retroceso de las funciones del Estado durante el neoliberalismo propio de la década del noventa, han dejado casi al margen del acceso mínimo a las condiciones de subsistencia[9].

Retomando nuestro análisis del caso de El Ceibo, es en este contexto donde acontece la inscripción política del pastor Claudio. En la antesala de la definición electoral, el líder religioso propició la visita del entonces candidato Darío Díaz Pérez a su propia iglesia. Había tomado contacto con él previamente en una cena ofrecida en otro barrio, y Abel Medeiro los había presentado. Tras ese primer acercamiento, la intención del pastor fue concertar una charla entre Díaz Pérez y los vecinos a fin de que éstos le pusieran de manifiesto sus necesidades comunitarias.

La visita de campaña del futuro intendente de Lanús marcó también un quiebre en las relaciones entre los diferentes referentes del barrio:

9 Para Javier Auyero (2001) la hegemonía del peronismo en las intendencias del Conurbano bonaerense, y su compleja red de mediadores políticos no solo conforman una estructura que brinda asistencia material, sino que asimismo también representa una matriz cultural que apuesta a recrear y fortalecer su anclaje en los barrios, a partir de la apelación a discursos, sentidos e imaginarios propios de su histórico lazo de identificación con los sectores populares.

> Mientras Darío estaba acá, en la vereda de enfrente había como veinte de Omar González; y cuándo se fue Darío nos amenazaron, nos dijeron que cuando ganaran iban a venir con mazas e iban a romper todo, que no iba a quedar nada del hogar ni de la iglesia. Al día siguiente nos apedrearon la iglesia. Pero me cansé: una vuelta que me estaban amenazando, como diciéndome que ellos tenían contactos con la municipalidad y yo no, agarré y les dije: "[...] Andá y decile a Monteblanco que ahora la política en El Ceibo la hago yo [...]".

La respuesta ofrecida por el pastor ante la interpelación violenta de los punteros guarda, a nuestro criterio, una densidad simbólica sobre la cual es preciso detenernos, a los fines de comenzar a esclarecer las condiciones de posibilidad implícitas en la participación política de este actor religioso. En primer lugar, "hacer la política en El Ceibo" da cuenta de un posicionamiento identitario múltiple por parte de Claudio Flores, en tanto líder barrial y pastor, sin que ello implique algún tipo de incompatibilidad manifiesta. En segundo término, este pronunciamiento en medio de la interna peronista en Lanús encierra una demarcación territorial de El Ceibo cómo área de injerencia del pastor, en detrimento de la influencia perniciosa de los punteros.

Desde la perspectiva del pastor Claudio Flores, los punteros políticos adversarios son los artífices de una praxis política cuya orientación se cristaliza constantemente en la manipulación de los intereses de los habitantes de El Ceibo.

> La gente del barrio está cansada que le hagan promesas y nunca pase nada. Ellos (por López y Ayala) están asociados a una manera de hacer política fea, que esclaviza a las personas. Creo que a los políticos como ellos les conviene que la gente sea ignorante, que esté como esclavizada. La gente decía: "yo no quiero ir a los actos, pero si no voy, ellos (por los punteros) me sacan el plan. Y son 150 pesos".

El pastor Claudio acusa puntualmente al Pato Montillo de negociar con los medicamentos que los Planes de Salud del gobierno de la provincia de Buenos Aires destinan a la salita del barrio:

> Muchas veces pasó que la gente va a buscar los remedios a la salita y no los encuentra. Y eso pasa porque el Pato Montillo vende la mitad de los medicamentos a unas clínicas en Corrientes. Y eso lo sabemos todos.

En contrapartida, el pastor Claudio plantea su manera de hacer política como la antítesis de la praxis de los punteros:

> Yo conozco el barrio, porque yo paraba en sus esquinas. Le quiero mostrar a la gente que se puede hacer política bien. Hacer cosas por el barrio. Yo cuando voy la municipalidad no pido nada por la Iglesia o por el hogar. No quiero que piensen que saco provecho de eso. No estamos muy bien, pero tampoco nos falta nada. Y Dios provee. No, yo cuando voy a la municipalidad y hablo con Karina (la mujer del intendente, encargada de la parte de Asistencia Social) o con el secretario de Darío, o con el de Desarrollo pido cosas para el barrio. Ahora estamos gestionando por el tema de las cloacas, que están todas tapadas y es un peligro.

El conjunto de citas precedentes pone en escena el planteo de una reorganización de la división del trabajo político en El Ceibo (Frederic, 2004) propuesta por el propio pastor Flores. La política “fea, que esclaviza a las personas” es asociada discursivamente a los punteros, que utilizan sus posiciones de poder al interior del mapa político del barrio para condicionar el apoyo electoral de sus vecinos a las líneas partidarias de las cuáles ellos mismos son ejes articuladores. Por su parte, el pastor Flores se atribuye la política “buena”, que no se encuentra orientada hacia la prosecución ilícita de intereses personalistas, sino que persigue el bienestar del barrio. A la luz de este juego de representaciones antagónicas, la participación política se configura bajo un esquema dual: de un lado se hallan los políticos convencionales, que observan una concepción instrumental de la política, mientras que del otro se construye la figura del “pastor que hace política” o del “político evangélico”: el líder que conoce las necesidades de su comunidad y se sumerge en el mundo de la política para procurar satisfacerlas, como parte de una misión integral evangélica.

La distinción conceptual formulada por Claudio Flores entre una política moral y una política inmoral, con sus respectivos protagonistas y prácticas asociadas, mantiene una afinidad electiva con una matriz de sentido presente en los sectores populares: la comprensión de la política como un problema moral. Según los planteos de Frederic (2004), esta conceptualización forma parte de un sentido común político que observa su origen en la ausencia de confianza que afectó, no solo a las grandes figuras de la escena política argentina de las últimas décadas, sino también a la “baja política”: los funcionarios municipales y la red de mediadores políticos que conforman el tejido partidario que permea las estructuras locales. La “crisis de la representación” (Pousadela, 2004; Cheresky, 2006), en tanto fenómeno catalizador del desencanto y la distancia de la ciudadanía con respecto a sus dirigentes, no se extiende exclusivamente a una clase media reflexiva y pensante, que se moviliza ocasionalmente o utiliza los medios masivos de comunicación para manifestar su desilusión y rechazo. También

forma parte de un imaginario compartido por los habitantes de los barrios y asentamientos del Conurbano bonaerense, que los lleva a cuestionar las formas tradicionales de mediación política de la cotidianeidad y transferir su legitimidad hacia nuevos actores.

Asimismo, la identificación del pastor con la historia y la dinámica del propio barrio El Ceibo sostienen y alimentan su proyección política. Parte de la "vocación por el liderazgo" del pastor Claudio es fruto de una herencia familiar: como mencionamos en el apartado precedente, su padre fue presidente de la junta vecinal del barrio y ayudó en la construcción de la actual sala de primeros auxilios. Según el pastor Claudio, su papá lo sigue aconsejando acerca de cómo moverse en los recovecos de la política barrial: "[...] él siempre me dice: cuidado con aquél, mira éste, hace esto, hace lo otro [...]" En definitiva, conocer El Ceibo, haber nacido allí, "haber parado en sus esquinas" configura una legitimidad de origen que facilita el reconocimiento de los vecinos al trabajo social realizado por el pastor Claudio con los jóvenes adictos de la propia comunidad barrial y asimismo lo postula como un referente válido frente a las autoridades municipales.

No obstante, es preciso destacar que la praxis política evangélica, tal como tuvo lugar en el barrio El Ceibo, no hubiera sido posible de no haberse encontrado mediada por una cosmovisión teológica, que, lejos de configurar a lo político como un espacio asociado al pecado y a la perdición, lo instituye como una territorialidad divina partícipe a su vez de una misión integral, cuyo objetivo no se encuentra emplazado exclusivamente en el plano espiritual, sino que también asiste en la solución de los problemas materiales:

> El otro día leí en *El Puente*[10] que un teólogo decía que la política era mala, que era pecado, que era del demonio. Y usaba el ejemplo de las tentaciones de Jesús, cuando el diablo le dice que, si se postrase ante él, le daría todos los reinos y potestades de la Tierra. Y yo me dije: ¿cómo es que este tipo dice esto y es teólogo? ¿Acaso Jesucristo no fue levantado y una vez resucitado, a él pertenece todo el poder y la gloria, todos los reinos, principados y potestades? ¿Acaso en la Biblia no hay personas que fueron políticos y fueron hombres de Dios: está Nehemías, está José que fue consejero del emperador, está Salomón que fue Rey? ¿Acaso Palau no es uno de los que está con Bush? En la Biblia está la historia de todos los hombres de Dios que fueron gobernantes, que fueron políticos.

10 *El Puente* es el diario interdenominacional de mayor circulación al interior del campo evangélico.

Inclusive en las reuniones del Consejo Pastoral de Lanús, muchos de sus pares le manifestaron que habían participado en política con Manolo (Manuel Quindimil, el ex intendente de Lanús), pero que ya no querían participar más porque habían visto muchas cosas feas. En su réplica, el pastor Flores se remitió a mencionar que "cosas feas iban a ver en todos lados", y que era necesario involucrarse "para darle una mano a la gente".

Las respuestas brindadas por nuestro entrevistado ante posturas anti políticas o de desencanto al interior del propio campo evangélico, ponen en escena el ascenso de una nueva cosmovisión con respecto a lo político. Siguiendo a Wynarczyk (2006, 2009) consideramos que los marcos interpretativos evangélicos tradicionales, orientados hacia la total separación entre el espacio inmaculado del templo y el de la praxis política (marcos interpretativos dualistas negativos), están siendo reemplazados progresivamente por una nueva visión, que pondera la formación y la militancia evangélica en espacio partidarios (marcos interpretativos dualistas positivos)[11].

Esta nueva mentalidad habilita, a su tiempo, un posicionamiento con respecto a las situaciones de pobreza y a la función de los actores religiosos en dicho contexto. La consolidación de los marcos interpretativos dualistas positivos promueve un rol activo e interventor de pastores y líderes evangélicos en la realidad social. Tomando como punto de partida el diagnóstico de la pobreza como una situación de injusticia, actores religiosos como Claudio Flores protagonizan acciones orientadas a la transformación social. Cómo veremos en el próximo apartado, en dicha agencia combinan los sentidos inherentes a su mundo simbólico con los recursos y lógicas propias de las estructuras políticas y sociales vigentes.

En síntesis, la irrupción del pastor en la lid local Flores se comprende a partir de su enraizamiento en la vida asociativa de El Ceibo y su compromiso orientado a provocar un cambio social, que no se traduce exclusivamente en la búsqueda de mejores condiciones para el espacio delimitado por la iglesia y los hogares para jóvenes adictos, sino que abarca una comunidad de referencia más amplia: el barrio.

---

11 Para Wynarczyk (2009) la transformación de la cosmovisión evangélica con respecto a la política se enraíza en un proceso de fuertes cambios en el escenario evangélico, a partir del ascenso del *neopentecostalismo* y la difusión de marcos interpretativos que promovieron su apertura hacia la sociedad, en especial las nociones de "evangelio del poder" y de "unción". Estas visiones destacaban la imagen de la Argentina como una tierra bendecida a partir de la visitación del Espíritu Santo; acción trascendente que se cristaliza en la multiplicación de las iglesias, y que necesita ser expandida con la fuerza de una misión a todos los espacios y a todas las personas, para lograr que "el país se convierta".

Esta tarea no es desarrollada de forma independiente o inconexa a la labor pastoral, sino que por el contrario, la praxis política es integrada como dimensión partícipe de una misión evangélica integral. Esto da cuenta a su vez del ascenso de una nueva cosmovisión al interior del campo evangélico, en lo que refiere a la interpretación de lo político. *Finalmente, el rol político del pastor como mediador del espacio comunitario es construido en contraposición a las prácticas clientelares de los punteros, y esta estrategia diferenciación se sostiene en un imaginario social preexistente, que crítica a la clase política tradicional bajo una perspectiva moralizadora.*

ARTICULACIONES EVANGÉLICAS CON REDES TERRITORIALES PERONISTAS

La victoria definitiva de Darío Díaz Pérez en los comicios municipales de octubre de 2007 representó un cambio profundo en el juego de fuerzas políticas del barrio El Ceibo. Desde entonces, el nuevo mediador entre los vecinos y los funcionarios municipales es el pastor Claudio Flores, quien se ocupa de gestionar los pedidos comunitarios de chapas y de arreglos para la red de cloacas, y asimismo controla el correcto funcionamiento del programa de recolección de residuos:

> Nosotros, los de la iglesia, nos hacemos cargo de la basura de esta parte de la avenida Centenario. Vamos y la juntamos en bolsas y la ponemos todo en el mismo lugar, para que no quede desparramada. Y cuándo se junta basura en la esquina (donde termina la avenida Centenario, justo en el vértice del cementerio municipal) agarro y llamo directamente a la municipalidad para que la venga a buscar. Un proyecto que tenemos es el club. Queremos recuperar el club para el barrio: techar los vestuarios, arreglar la cancha. Que los pibes del barrio tengan un lugar donde estar, que los saque de la calle, de la droga, etc. Ahora me voy a la municipalidad a buscar unas chapas que me prometieron, así empezamos. Las mujeres del club me pidieron ayuda para poder dar una mano al club, y yo les dije que podían hacer las empanadas para la feria acá, en la cocina de la panadería.

Durante nuestro trabajo de campo, en cierta oportunidad tuvimos la posibilidad de caminar junto con el pastor por el barrio El Ceibo. Éste nos mostraba alarmado los surcos de aguas servidas que se formaban en los pasillos: "ves, esto es por el tema de las cloacas. Están todas tapadas y son un peligro, porque son un foco de enfermedades. Los chicos no pueden jugar en medio de todo esto. Estamos tratando de conseguir los materiales para poder [des]taparlas [...]. Ya llamé a la municipalidad". A medida que proseguíamos nuestro recorrido, la gente del barrio lo saludaba por el apodo Muñe. Finalmente, cuando

ya estábamos culminando el recorrido pautado, 2 hombres lo detuvieron y le dijeron, señalándole los surcos de aguas servidas: "¿Y Muñe, que pasó con esto?". El pastor Claudio repetía "y […], ya estuve en la municipalidad, me dijeron que nos iban a mandar los materiales, estuve con el secretario [...]".

El registro de estos pasajes de interacción barrial pone en evidencia la proximidad del pastor con la realidad comunitaria y su constitución como representante y portavoz de sus intereses, frente a las autoridades municipales. Sus contactos con la gestión municipal, allanados a partir de su pronunciamiento político a favor del actual intendente, facilitaron su función como catalizador de las demandas de los vecinos, desplazando a las anteriores redes clientelares.

El circuito de mediación entre el municipio y los vecinos de El Ceibo gestionado por el pastor Claudio, se completa con su participación en la supervisión de los planes de trabajo que la municipalidad provee:

> El otro día me llamaron de la Secretaría del municipio, porque tenían unos planes para dar. Me preguntaron si sabíamos de alguien que necesitara, que tenían 150 planes. Y acá teníamos un chico que estaba en la panadería y lo pusimos como barrendero municipal.

El conjunto de estos planteos visibiliza un *esquema triádico de confianza política*, que redunda en beneficios recíprocos para sus diversos participantes. Mientras las autoridades municipales se aseguran un nexo eficaz en El Ceibo, que garantiza la visibilidad de la gestión gubernamental y su cercanía con las realidades de los ciudadanos más desfavorecidos del distrito; los habitantes del barrio, por su parte, encuentran en la figura del pastor Claudio un mediador legítimo que observa y manifiesta ante los políticos las verdaderas problemáticas comunales. Finalmente, la organización recurrente de estas interacciones conformadas por un juego de demandas y respuestas de carácter político, refuerzan el posicionamiento de Claudio Flores al interior del mapa político local. En otras palabras: las prácticas de intercambio de recursos materiales y simbólicos que se enhebran con la vida cotidiana de "El Ceibo" dan cuenta de la articulación del especialista religioso con "la red peronista de solución de problemas", es decir, de su conversión en un nuevo mediador político.

En virtud de una combinación de capitales simbólicos (reconocimiento y trayectoria barrial, manejo del territorio, contactos políticos y liderazgo religioso), el pastor-mediador desplaza de la competencia a los punteros anteriores, pero observando las reglas de mediación política informal preexistentes e inherentes a la permeabilidad del peronismo en los sectores populares.

En este sentido, como condición de posibilidad de esta trama político-religiosa podemos señalar la gravitación de patrones culturales que informan, a la manera de usos y costumbres, el *modus operandi* de la clase dirigente argentina. Siguiendo a Esquivel (2012), las interacciones descritas en este estudio visibilizan la vigencia de una *lógica de la subsidiariedad* que legitima la intermediación de actores religiosos en la implementación de políticas públicas, bajo la premisa que la permanencia de estas redes asistencialistas religiosas aseguran la reconstitución del vínculo entre el poder público y los sectores ciudadanos más desprotegidos. Por intermedio de redes asistenciales como comedores y granjas de rehabilitación subsidiados, los actores políticos mantienen su vínculo con las demandas que se generan permanentemente desde la sociedad civil, y reproducen la naturalización de la acción social de las diversas comunidades religiosas

Esquivel (2012) sostiene que el concepto de subsidiariedad remite al marco axiológico del catolicismo, más precisamente, a la doctrina social de la Iglesia Católica la cual fomenta, en primer lugar, el protagonismo de los sectores de la sociedad civil y que solo permite la intervención del Estado cuando la actividad de los primeros no alcance ni garantice el bien común. Bajo estas premisas, esta cosmología condena la intervención directa del Estado y legitima las mediaciones religiosas en el plano social. Para Esquivel, este planteo ganó densidad al interior de la clase política, debido a su frecuente socialización en espacios católicos, y a partir de allí, se extendió a las interacciones mantenidas con otros grupos religiosos. En otras palabras, procesos de constitución de liderazgos como el de Claudio Flores se comprenden a partir de una memoria político-social que estructura los márgenes de interacción entre ciudadanos, actores políticos y religiosos, y que encuentra en experiencias como las del barrio El Ceibo, un medio para su reproducción.

Paralelamente, nuestro trabajo de campo dio cuenta de la existencia de un importante recurso, cuya puesta en acto visibiliza algunas de las estrategias que las agencias religiosas disponen en escenarios políticos, *a priori* ajenos: las movilizaciones de fieles en los actos partidarios. Tras la elección de Darío Díaz Pérez, varios fueron los eventos y manifestaciones a nivel municipal y también a nivel nacional en los que el pastor Claudio y sus jóvenes participaron, convocados por las corrientes peronistas oficialistas.

Interrogado sobre las motivaciones que guiaban esta participación de la comunidad en los mítines peronistas, la primera respuesta del pastor incluyó esta práctica al interior del proceso terapéutico y de adaptación social en el que se encontraban los jóvenes:

> Nosotros vamos porque queremos, así de paso los pibes se despejan un rato y hacen algo diferente. A veces me dicen: "¿y, pastor…? ¿cuándo vamos a un acto de nuevo?" Ellos van, la pasan bien, ven que la pueden pasar bien sin tomar, sin fumar nada. Son como chicos: juegan todo el tiempo. Yo podría llevarlos en dos micros, pero prefiero uno solo para poder controlarlos mejor. Y cuando llegamos a la plaza, tratamos de tenerlos a todos juntos, y si van al baño mandarlos de a dos, y ver bien a dónde van, con quién se juntan. A ellos les gusta ir. Cierta vez me dijeron: "pastor, nosotros no tenemos redoblantes ni tambores". Y bueno, y yo fui y les compré un redoblante y un tambor para que se diviertan (…). La última vez que los llevé me dio un poco de vergüenza y vine un poco enojado, porque para mí se habían portado mal: le gritaban cosas a las chicas y ese tipo de cosas. Pero un político que estaba ahí me felicitó por lo bien que se habían portado los pibes; porque ninguno había tomado, ni se habían peleado, ni había estado drogándose. A mí me llamó la atención la diferencia: cómo para mi criterio se habían portado mal y para él se habían portado bárbaro.

El relato de la participación en el acto político bajo estos criterios, aun cuando resulta un producto evidente de las relaciones previamente construidas entre el pastor, los mediadores políticos y los funcionarios del municipio, procura ser situada en primera instancia en un plano ausente del juego de "toma y daca", propio de la pragmática política. Sin embargo, en una nueva entrevista, el pastor Claudio comprendió la participación en los actos peronistas como la cristalización de la existencia de un pacto implícito celebrado con las fuerzas políticas:

> Nosotros tenemos que ayudar si queremos ayuda. Vamos a dar una mano, a hacer presencia. Es también una forma de reconocimiento a toda la ayuda que nos dio Darío. A mí Darío me gusta porque es diferente. No te va a andar pidiendo favor por favor. Y eso que habían dicho que había pagado a los punteros es mentira. Estuve en una reunión hace poco y él desmintió todo eso. Dijo: "A ver, el que diga que yo le pagué para que vaya a algún acto que se pare y lo diga"… Y no se paró nadie.

La presencia de estas contradicciones pone de manifiesto una serie de elementos distintivos del binomio político-religioso. En primer lugar, la emergencia de una situación de tensión en lo que refiere a la múltiple adscripción identitaria de Claudio Flores. Si bien participa, como líder del barrio, en las redes políticas informales que facilitan la entrega de recursos municipales a El Ceibo, el pastor Claudio procura insistentemente distanciarse de los cursos de acción habituales de los mediadores rivales, porque su capital político se encuentra en gran medida apuntalado por una estrategia de diferenciación, y es por

ello que la movilización de “La Hermosa” para los actos peronistas es presentada como una actividad que no necesariamente requiere una contraprestación, sino que por el contrario, es subsumida en una tarea pastoral o en un gesto de gratitud.

En segundo término, el reconocimiento acerca que se debe asistir a los actos si se quiere seguir recibiendo ayuda pone en evidencia el carácter informal de las relaciones político-religiosas instituidas. Lejos de encontrarse cimentadas en el cumplimiento de normas legales o apuntaladas a partir de victorias electorales, los vínculos entre las agencias religiosas y políticas en El Ceibo se reproducen espacio-temporalmente bajo la premisa del cumplimiento de un acuerdo tácito, donde los beneficios otorgados al barrio por mediación del pastor y que solidifican su figura de líder, deben ser retribuidos con el gesto de la asistencia a los actos partidarios, porque la presencia y la movilización de gente son símbolos de apoyo.

Finalmente, y en sintonía con el planteo presentado, resulta importante resaltar que los vasos comunicantes entre el municipio y el pastor Claudio también se sostienen a partir de una afinidad personal establecida entre el líder religioso y el máximo referente de la gestión municipal, sin que pudiera percibirse como trasfondo una mutua pertenencia a una ideología o programa político. En el caso particular que analizamos, el vínculo político religioso se sostiene a partir del intercambio de gestos, favores y recursos, y no por una idéntica preferencia política. De esta manera, la centralidad de los lazos personales, característica de las redes de solución de problemas en los barrios (Auyero, 2001) coordinadas por el pastor Claudio y los funcionarios municipales, refuerza de esta manera los procesos de personalización de la política analizados por Cheresky (2006) en espacios inclusive diferentes en su constitución y dinámica al de la “baja política” (Frederic, 2004)[12]. Por otro lado si bien la iglesia “La Hermosa del barrio El Ceibo” guarda contactos asiduos con su iglesia madre en Temperley, las proyecciones políticas de Claudio Flores no obedecen a recomendaciones o a espacios formativos de carácter institucional, sino a una lógica participativa donde se prioriza el anclaje territorial y la incursión en lo político a título individual.

---

12 Para Cheresky (2006) la personalización de la política remite a la creciente desideologización de los partidos políticos, cuyas marcos doctrinarios, cada vez más lábiles, permiten al líder relacionarse directamente con el electorado/audiencia mediante el poderío de los medios de comunicación. De esta manera, el candidato o el máximo dirigente de un partido se convierte en el vértice de una estructura de poder donde confluyen mayoritariamente redes políticas personalizadas y expertas en comunicación y gestión, extraídas de su círculo íntimo o bien de las consultoras o *think tanks*. Para un análisis de este proceso, ver también Scherlis (2009).

La participación en actos peronistas por parte del pastor Claudio y sus chicos, garantiza la reproducción del esquema triádico de confianza política subrayado precedentemente, y al mismo tiempo también representa, bajo un carácter potencial, el inicio de una proyección política de mayor alcance. Según nos refirió el pastor:

> La última vez que fuimos a un acto, un político miró la cantidad de chicos que tenía y me dijo: "¿y vos con quien viniste?" Y yo le respondí: "No, con los pibes, ¿con quién voy a venir?" El político se quedó sorprendido y le dijo a otro que estaba al lado: "Mira, vino solo y trajo todos estos pibes". Otra vuelta, otro político, observando la cantidad de gente que había llevado a un acto me dijo: "Che, Claudio, vos ya estás para la mesa grande. Mirá que cuando Darío mira a El Ceibo te mira a vos, eh".

Ser parte de la "mesa grande" remite, en esta construcción argumentativa, a la posibilidad de participar en decisiones de importancia al interior de la estructura partidaria e inclusive ser candidato en las elecciones futuras, un hecho que el pastor Claudio no descartó:

> Una vez me preguntaron si quería ser concejal. Y yo les respondí: 'Sí ¿por qué no?'. A mí siempre me gustó todo esto de meterme, de participar. Lo que sí es que no dejaría el hogar en el caso de ser concejal, porque es mi vida.

El recurso político de la movilización, de la cantidad de gente que un referente puede aportar a un evento reviste simbólicamente una demostración de fuerza que resulta valorada por los "políticos tradicionales", y que da cuenta de la adaptación del pastor Claudio a los códigos implícitos de la política. En suma, las formas evangélicas de hacer política en el escenario del mundo de los pobres se configuran a partir de un anclaje territorial que constituye su vía de acceso a las dinámicas políticas locales. La injerencia en las redes sociales, el manejo de recursos tales como el reconocimiento de los vecinos, la afinidad establecida con el municipio y la movilización de personas de la comunidad en actos políticos facilitan la constitución de una proyección política que, habiendo nacida como derivación de una misión integral de carácter religioso, a posteriori se presenta como nexo nodal al interior de la interacción situada entre ciudadanos, mediadores y funcionarios, donde se desdibujan las fronteras propias de las esferas políticas y religiosas

CONCLUSIONES

Siguiendo la línea hermenéutica de Geertz, consideramos que espacios de interacción pequeños, como es el caso del barrio El Ceibo, pueden ofrecer una contextura simbólica muy densa (1987: 38), cuya

interpretación permite identificar los principales rasgos de la participación política de las agencias religiosas, sus dinámicas de adaptación y reproducción en el medio partidario; sus potencialidades y puntos de incertidumbre.

El estudio de caso abordado da cuenta de la estrecha vinculación establecida entre la inserción de actores evangélicos en el espacio de la competencia política con la coordinación que los mismos ejercen al interior del entramado de relaciones barriales. Como señala Pablo Semán (2000a), las variantes teológicas y las modalidades de inserción institucional desarrolladas por parte de las iglesias evangélicas (fundamentalmente pentecostales), facilitaron su cercanía con las vivencias propias de los sectores populares, para los cuales, en ciertas ocasiones, el pastor termina configurándose como un referente social que disputa poder en el territorio

Estos mismos sectores populares del Conurbano constituyen uno de los vértices de la red social cotidiana, que tiene como coprotagonistas a los punteros o mediadores políticos (Auyero, 2001), quienes les garantizan a su tiempo el acceso a recursos materiales a cambio de un respaldo político que suele traducirse en asistencia a actos políticos e inclusive en el voto a tal o cuál formula. El barrio se configura entonces como un anfiteatro común donde se emplazan, se tejen y entretejen las acciones y los vínculos entre pastores, punteros, fieles y/o clientes, derivando algunos de ellos en acuerdos paradigmáticos o tensiones que se trasforman a su vez en relaciones de franca competencia. Los barrios, los asentamientos, los sectores periféricos de las grandes urbes del Conurbano representan un capítulo ineludible al interior de la trama política que erige candidatos y conquista votos, porque constituyen territorios políticos donde la injerencia en las redes sociales puede traducirse rápidamente en un capital simbólico y material preciado para estas cuestiones.

Sin pretender alcanzar un nivel de representación estadística (inadecuado para este tipo de estudios), consideramos que las incursiones de pastores y miembros de las iglesias evangélicas en los escenarios locales remiten a procesos de transformación de carácter estructural, tanto en el plano económico y social, como en el político y religioso (Míguez, 1997: 75). En primer lugar, es preciso remarcar que participaciones políticas como las del pastor Claudio son posibles en parte debido a la progresiva transformación en lo que refiere a las cosmovisiones evangélicas sobre las "cosas del mundo", entre las que se incluye la praxis política (Marostica, 1997 y Wynarczyk, 2009). Por otro lado, estudios que venimos realizando al respecto en el Conurbano bonaerense (Carbonelli, 2009) apuntalan la imagen brindada por este estudio de caso. De manera creciente, los pastores de iglesias pen-

tecostales ostentan contactos directos con miembros del funcionariado municipal y de la política local, y éstos lazos sirven de eje impulsor para sus proyecciones en las estructuras partidarias. Estos elementos, sumados al ya mencionado trabajo social de las iglesias en la vida asociativa del barrio, conforman los ejes cardinales de una modalidad de participación política evangélica, que sin pretensiones de ser excluyente, da cuenta del creciente posicionamiento de las agencias religiosas en la competencia política partidaria.

A modo de condición de posibilidad, el denominado esquema tríadico de confianza da cuenta, por un lado, de la porosidad constitutiva de las fronteras establecidas analíticamente entre el campo religioso y el político. Por el otro, de la producción y reproducción de una lógica de la subsidiariedad que legitima la intervención religiosa en el campo de la asistencia social, auxiliando y en algunas circunstancias, reemplazando las mediaciones estatales.

Siguiendo los planteos de Pierre Bourdieu (2009), el fundamento de esta afinidad y trabajo conjunto reside en su convergencia de lo político y lo religioso en la producción social de creencias. Más allá de sus especializaciones, ambas esferas se interpenetran y se articulan, en la medida en que lo religioso participa incisivamente en los procesos de configuración del orden social, a partir de intervenciones múltiples.

El conjunto de prácticas y representaciones religiosas que actúan eficazmente en el plano político develan entonces la construcción de un capital simbólico, que remite sucintamente a la capacidad de movilización de grupos o clases sociales por parte de una autoridad religiosa (Bourdieu, 2009: 71) Este capital adquiere la forma de un lenguaje, de una mediación simbólica que apuntala y en muchas ocasiones, directamente complementa las carencias de los significantes propiamente políticos en su tarea de alcanzar la superación de las instancias conflictivas de la sociedad. Aun tratándose de campos con intereses, especialistas y lógicas de funcionamiento propios, "los actores de uno y otro campo recurren a legitimaciones, modos de acción y capital propio del otro en pos de afirmar su posición en el espacio propio" (Mallimaci y Belivéau, 2007: 57).

Considerando entonces los fundamentos y las características mencionadas, podemos establecer un contrapunto parcial entre el formato de participación evangélica en los barrios populares descrito, y formulaciones teóricas previas, referidas al comportamiento y devenir político del objeto de estudio indicado.

Tal como mencionamos en la introducción, investigaciones precedentes se mostraban cautelosas en cuanto a la potencialidad política de comunidades religiosas de características similares, aduciendo una combinación de factores negativos, entre los que se cuentan la

presencia de tradiciones conservadoras en cuanto a la participación social, el déficit en la elaboración de una teología política y en el armado de un tejido comunicante que incluyese al conjunto de fuerzas sociales barriales, y finalmente, la ausencia de contactos sedimentados con el poder político, en sus diferentes estratos (Míguez, 1997: 161) .

El estudio de caso realizado en este trabajo nos muestra un panorama que se distancia de esta perspectiva. Hemos analizado acciones políticas protagonizadas por un líder evangélico que se sustentan tanto en la injerencia y articulación con diferentes redes sociales e inclusive políticas en el plano territorial, como en la elaboración de un discurso religioso que justifica y promueve la intervención redentora del especialista en la arena electoral. Esta diferenciación en lo que refiere a la caracterización de la participación política evangélica radica en la temporalidad en la que se inscriben uno y otro trabajo. Mientras la investigación de Míguez se remonta a los primeros tiempos de crecimiento de las iglesias (finales de la década del ochenta y principios de los noventa), nuestro trabajo de campo se centra en el presente, veinte años más tarde. Este posicionamiento nos ha permitido detectar la eclosión de procesos de apertura y consolidación desarrollados al interior de las iglesias, que se cristalizaron en contactos con buena parte de las cúpulas políticas a partir de un trabajo social pormenorizado, e impulsaron la conformación de una teología que promueve la intervención política como parte de una misión integral.

En forma paralela a estos contrastes, es preciso remarcar que adaptaciones como las del pastor Claudio a los avatares propios de la cultura política local se vuelven factibles porque acontecen en un contexto de crisis de legitimidad en el campo político. Dicha crisis alcanza, no solo a los candidatos partidarios o a los políticos de mayor visibilidad pública, sino también a los funcionarios municipales y a los punteros o mediadores políticos. Estos vieron sumamente cuestionada sus modalidades de acción por los medios de comunicación y por la opinión calificada de los científicos sociales, pero también por porciones importantes de los sectores populares, sus habituales "clientes". Un sector importante, de esos mismos grupos, encontró en las iglesias pentecostales un sitio no solo dedicado a la conexión con lo trascendente, sino también un espacio propicio para canalizar sus demandas postergadas el clientelismo y postular soluciones a los problemas comunitarios.

En territorios político-religiosos como El Ceibo, donde el retiro del Estado en su rol de garante de seguridades materiales y simbólicas para la ciudadanía se pone en evidencia cotidianamente, y donde a su vez se encuentran erosionados los tejidos tradicionales de mediación política; la emergencia de formatos de liderazgos religiosos pue-

den constituirse como formas de representación política sustitutivas y provisorias, en tanto acreedores de transferencias de legitimidades que proceden de la confianza de los vecinos y que se depositan en el nuevo mediador, en la medida en que sus acciones sean juzgadas como funcionales al bien común de la comunidad de referencia.

En el caso particular analizado, la trayectoria personal del pastor en el barrio y su rol de referente religioso se conjugaron con las herramientas propias de la construcción política territorial ensayadas por los mediadores políticos del peronismo, dando lugar a un formato de representación sustitutiva. Esta mixtura nos habilita a reflexionar sobre el necesario diálogo que las agencias religiosas analizadas deben realizar en estos contextos con la fuerza política del peronismo y sus múltiples expresiones e interlocutores. Al mismo tiempo, esta vinculación imprescindible en el territorio abre un interrogante en torno a las posibilidades de vigencia de la identificación evangélica en este marco. Tal como observamos en el apartado precedente, las funciones del pastor Flores en El Ceibo se mimetizan con las de un mediador político, y en gran medida, su proyección como referente del barrio se haya condicionada por el seguimiento de la lógica de contraprestaciones que lo involucra con los eslabones superiores de la "red peronista de solución de problemas".

La inscripción de actores evangélicos en la arena política no se cristaliza a partir de la construcción de una nueva matriz política, informada por novedosas estrategias, discursos y capitales simbólicos. Por el contrario, su registro de participación se efectúa a partir de la adecuación con lógicas y códigos inmanentes al campo político, aun cuando éste se encuentre bajo un proceso de cuestionamiento y reorganización. La exhibición del manejo y el control del territorio en tanto recurso, la capitalización del poder de movilización como eje de producción del imaginario de fuerza y de la capacidad de negociación política, y la apelación a una retórica que desprestigia a la clase dirigente en base a argumentos morales, no conforman criterios novedosos de acción política. Todos ellos constituyen diacríticos de una praxis de profunda densidad histórica.

En suma, la participación política de líderes y pastores evangélicos en contextos locales como el Conurbano bonaerense se nos presenta como una nueva fuerza que actúa bajo los parámetros de la erosión de legitimidades políticas previas, pero que en su inscripción en la arena electoral, no imprime rasgos de participación novedosos, sino que por el contrario, se adecua a los parámetros vigentes y los reproduce.

Esta singular inscripción religiosa en lo político marca la emergencia de una serie de tensiones internas y externas. Al interior del

campo evangélico, la opción por un modelo participativo de carácter individual con anclaje territorial abre interrogantes en cuanto a sus posibilidades de articulación con otros "políticos evangélicos" y con otros formatos de inscripción evangélica en política, como es el caso de la diputada Cynthia Hotton[13], entre otros.

En lo que refiere a sus potenciales en el campo electoral, resta establecer cuál será su rendimiento cuando se instale en la arena electoral propiamente dicha, donde las transferencias de legitimidad entre los espacios políticos y religiosos no son directas y dónde se hallan presentes identidades políticas de alta densidad histórica, entre las que se destaca particularmente el peronismo. Estas preguntas deberán ser retomadas en trabajos futuros, a los fines de brindar una comprensión más exhaustiva sobre las nuevas experiencias de religiones públicas en el mundo de los pobres.

BIBLIOGRAFÍA

Algranti, Joaquín 2010 *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Buenos Aires: CICCUS).

Auyero, Javier 2001 *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo* (Buenos Aires: Manantial).

Bourdieu, Pierre 2009 (1971) "Génesis y estructura del campo religioso" en *La Eficacia Simbólica. Religión y política* (Buenos Aires: Biblos).

Carbonelli, Marcos 2009 "Desde el barrio. Perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano bonaerense" en Ciencias Sociales y Religión (Porto Alegre) Año 11, Nº 11, septiembre.

Casanova, José 1994 *Religiones públicas en el mundo moderno* (Madrid: PPC).

Cepeda van Houten, Álvaro 2007 *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura).

---

13 Cynthia Hotton fue elegida diputada nacional en 2007, a partir de una alianza entre el partido Propuesta Republicana (PRO) y RECREAR. Durante el desarrollo de su labor legislativa, se destacan principalmente sus intervenciones en el Congreso oponiéndose a los proyectos que bregaban por la legalización del aborto y de las parejas de un mismo sexo. Su identidad religiosa como cristiana evangélica adquirió preponderancia en los mencionados debates y cuenta con el expreso apoyo de las federaciones ACIERA (Alianza Cristiana Evangélica de la República Argentina) y de FECEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal). En 2010 Cynthia Hotton resolvió crear una estructura política propia, denominada "Valores para mi País", desde la cual aspira a favorecer la introducción de los evangélicos en el mundo partidario.

Cheresky, Isidoro 2004 “Elecciones fuera de lo común. Las presidenciales y legislativas nacionales del año 2003” en Cheresky, Isidoro y Blanquer, Jean-Michel (comps.) *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (Rosario: Homo Sapiens)

Cheresky, Isidoro 2006 “La política después de los partidos” en Cheresky, Isidoro (comp.) *La política después de los partidos* (Buenos Aires: Prometeo).

Esquivel, Juan Cruz 2012 “La laicidad subsidiaria como marco interpretativo del vínculo entre religión y política en Argentina” Conferencia dictada en *El Colegio de México*, México.

Geertz, Clifford 1987 *La interpretación de las culturas* (Buenos Aires: Gedisa).

Mallimaci, Fortunato; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, María Gabriela 2009 “Primera encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas” en <http://www.ceil-piette.gob.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf>, acceso 4 de agosto de 2010.

Marostica, Matt 1997 “Pentecostal and politics. The creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993”, Disertación doctoral (en Ciencias Políticas), Departamento de Ciencias Políticas, Universidad de California, Berkeley.

Merklen, Denis 2005 *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática [Argentina, 1983-2003]* (Buenos Aires: Gorla).

Míguez, Daniel 1997 “Spiritual bonfire in Argentina: Confronting current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb”, Tesis doctoral, Vrije Universität, Amsterdam.

Míguez, Daniel 1998 “Política y Magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión demandas en un contexto de clientelismo político” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) Nº 16-17.

Míguez, Daniel 2000 “Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) Nº 20-21.

Neiman, Guillermo y Quaranta, Germán 2006 “Los estudios de casos en la investigación sociológica” en Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de Investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).

Novaro, Marcos 2000 *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas* (Rosario: Homo Sapiens).

Oro, Ari y Semán, Pablo 2000 "Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and Perspectives" en *Internacional Sociology*, Vol. 15, N° 4.

Pousadela, Inés 2004 "Los partidos han muerto. ¡Larga Vida a los Partidos!" en Cheresky, Isidoro y Blanquer, Jean-Michel (comps.) *¿Qué cambió en la política argentina? Elecciones, instituciones y ciudadanía en perspectiva comparada* (Rosario: Homo Sapiens).

Rinesi, Eduardo y Vommaro, Gabriel 2007 "Notas sobre la democracia, la representación y algunos problemas conexos" en Rinesi, Eduardo; Nardacchione, Gabriel y Vommaro, Gabriel (edit.) *Los lentes de Víctor Hugo. Transformaciones políticas y desafíos teóricos en la Argentina reciente* (Buenos Aires: Prometeo).

Semán, Pablo 2000a "*A Fragmentacao do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um barrio da Grande Buenos Aires",* Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Semán, Pablo 2000b "El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares" en Svampa, Maristella (comp.) *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales* (Buenos Aires: Biblos-UNGS).

Scherlis, Gerardo 2009 "El partido estatal estratárquico de redes. Apuntes sobre organización política en la era de los partidos no representativos" en Cheresky, Isidoro (comp.) *Las urnas y la desconfianza ciudadana en la democracia argentina* (Rosario: Homo Sapiens).

Wynarczyk, Hilario 2006 "Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001" en *Civita*s (Porto Alegre), Vol. 6, Nº 2.

Wynarczyk, Hilario 2009 *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (San Martín: UNSAM).

Aldo Ameigeiras*

"PUEBLO SANTO O PUEBLO JUSTO"

ALTERNATIVAS TEOLÓGICO-PASTORALES EN UNA DIÓCESIS DEL GRAN BUENOS AIRES

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia se alude a la diversidad de perspectivas existentes en el interior del catolicismo, manifestando interrogantes respecto a las características de la misma en cuanto mientras para algunos es una expresión de pluralismo para otros hace explícita una marcada heterogeneidad y diversidad de miradas, no exenta de tensiones y conflictos. Un espectro variado de posicionamientos existentes bajo el mismo marco institucional, que ha agudizado indudablemente el desafío de la generación de consensos y los esfuerzos por el mantenimiento de la unidad. Una situación que si bien aparece como habitual a través de toda la historia de la Iglesia, se ha explicitado en algunos momentos con mayor profundidad y conflictividad dando lugar tanto al surgimiento y reconocimiento de nuevos carismas como a marginaciones, desplazamientos y exclusiones. Momentos en general caracterizados por estar enmarcados en épocas de grandes cambios y de crisis en los

* Sociólogo. Doctor en Ciencia Política, profesor titular de Cultura y Religión, UNGS, investigador independiente del CONICET, integrante del programa sobre Sociedad, Cultura y Religión del Ceil-CONICET. Especializado en temas de sociología de la religión y la cultura. Autor entre otros textos de "religiosidad popular" (creencias religiosas populares en la sociedad argentina). IDH-UNGS / Ceil-Piette / CONICET.

que se hace manifiesta tanto la manera en que distintos sectores se posicionan ante las mismas, como la forma en que asumen, aceptan o se resisten a las estrategias institucionales y las orientaciones que la conducción de la Iglesia establece. Pero, momentos a su vez insertos en la vida cotidiana de una Institución que hace de la autoridad y de la sujeción a la misma, un elemento clave de su estructura organizativa y de su modo de funcionamiento. Así en muchas oportunidades las diferencias existentes son ocultas, encubiertas o ignoradas y si bien no llegan a adquirir estado público persisten e incrementan las tensiones y conflictos al interior de la institución. Otras veces y en forma menos frecuente aún, las diferencias se hacen explícitas pero no alcanzan a tener una identidad y el reconocimiento imprescindible que les permita consolidar una mirada alternativa o diferente en el marco teológico pastoral vigente[1]. Como señala P. Trigo (2003: 10) "el catolicismo se vive de maneras muy variadas", una situación que genera situaciones en las cuales muchas veces existe una "distancia casi abismal" entre las distintas formas de vivirlo. El caso que vamos a analizar resulta interesante en cuanto corresponde a la situación del clero de una Diócesis ubicada en una zona periférica del Gran Buenos Aires en donde la existencia de diferencias, como resultado de perspectivas teológico pastorales distintas, eclosionó y alcanzó visibilidad luego de numerosas tensiones y marcados desencuentros. De esta manera si bien las mismas se inscriben en el marco general de las diferencias existentes en la institución, han transitado por un camino distinto de enfrentamiento y especialmente de resolución de la problemática. Una situación que hizo manifiestas las diferencias al interior de la Diócesis, a la vez que permitió reafirmar identidades en el marco de cada una de las perspectivas teológico pastorales. Lejos de ocultar las variadas visiones del catolicismo o de establecer el predominio hegemónico de una perspectiva oficial, se avanzó en el intento de generar un tipo de coexistencia dialógica como expresión de un conjunto heterogéneo, más que como la manifestación de la supuesta homogeneidad institucional. Asimismo, la situación de pobreza y marginalidad ha conducido a sus miembros, más allá de algunas líneas y estrategias pastorales, a asumir lo que se denomina como "la opción por lo pobres" pero desplegando tanto diversas interpretaciones del significado de dicha opción, como generando prácticas sociales y simbólicas también generadoras de distintas perspectivas y miradas. Una situación en donde la visibilidad ha hecho surgir la necesidad del reconocimiento de actores

---

1 Cfr. nuestro trabajo ¨Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos¨ en Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenoss Aires: Colihue, 2008) pp.59-75.

que manifiestan, cada uno a su manera, una forma de interpretar el catolicismo y sus desafíos pastorales en la actualidad, pero en donde emergen también múltiples interrogantes vinculados con las posibilidades de explicitar las mismas en una institución que ha agudizado sus estrategias de establecimiento de unanimidades y fuerte ortodoxia doctrinaria, como respuesta a los reclamos de mayor pluralidad y participación. Así son numerosos los autores (Marzal, 1990; Pace, 2003; Mariz, 2006) que hacen alusión al pluralismo interno existente en el catolicismo y sus implicancias en la vida de la institución. Al respecto es Pace quien señala que dicho pluralismo es parte del desafío al que se enfrenta la Iglesia Católica en cuanto debe optar por "renunciar a unificar la variedad y multiplicidad" o apoyar "el crecimiento del pluralismo como formas de organización interna"[2]. Una diversidad al interior de la Iglesia católica que en la Argentina ha sido tipificada a través de distintos esquemas aproximativos, por diversos autores (Soneira, 1989; Mallimaci, 1996; Esquivel, 2003; González, 1996). Trabajos que permiten observar los aspectos que caracterizan las mismas y sus semejanzas, como sus diferencias, tanto a nivel teológico como pastoral e institucional a la vez que enfatizan la relevancia de dicho proceso en relación con la celebración del Concilio Vaticano II y la etapa de clara apertura que significó el mismo. Nos interesa destacar especialmente los aportes de dos de los autores nombrados, en tanto los mismos se detienen particularmente en tratar de manifestar las distintas corrientes y grupos presentes en el catolicismo. Una variedad de miradas que reproducen no solo los lineamientos y corrientes imperantes a nivel de la Iglesia Romana sino también distintos posicionamientos presentes de una u otra manera en la sociedad Argentina. De esta manera Jorge Soneira considerando especialmente la composición del catolicismo en forma posterior al Concilio Vaticano II plantea la existencia de tres líneas predominantes en el caso argentino, la corriente "tradicional- conservadora", la "progresista o modernizante" y la de "protesta social". Un tipo de apreciación interesante de considerar en cuanto corresponde a un momento de la historia de la Iglesia en Argentina cuyas implicancias han repercutido fuertemente en los posteriores alineamientos. Al respecto es importante el planteo realizado por Fortunato Mallimaci planteando la existencia de tres tipos de catolicismos: el de "certezas", el "emocional" y el de la "diversidad". Se trata de intentos por tratar de enmarcar dentro de determinadas corrientes, perspectivas o enfoques, la diversidad existente al interior

2 Pace, E. 2003 "Creced y multiplicaos; del organicismo a la pluralidad de los modelos en el catolicismo contemporáneo" en *CONCILIUM* (Movimientos en la Iglesia, España) N° 301: 422.

de un mismo ámbito institucional. Un ámbito en donde muchas de ellas se encuentran claramente distanciadas en sus posicionamientos. Sin embargo como señala el mismo Mallimaci (1996: 83) los distintos catolicismos "son solo entendibles en relación unos y con otros", especialmente en una sociedad en la cual no solo se está frente a un pluralismo religioso consolidado, sino también frente a una sociedad que presenta cambios que a su vez generan nuevos desafíos, no existiendo una oferta monopólica ni el en el catolicismo argentino ni en el campo religioso". De la misma manera resulta importante tener en cuenta que dichos tipos intentan expresar una variedad de posicionamientos presentes y posibles de reconocer, de una manera u otra en la Iglesia en la argentina en la actualidad.

Sin embargo el planteo de las distintas corrientes, si bien aclara el panorama acerca de la diversidad de corrientes o grupos existente, no nos dice demasiado respecto a la forma y el modo en que se ha producido y se produce la relación entre las mismas. Una relación marcada claramente por el predominio de los sectores y corrientes hegemónicas en la conducción de la institución. Una relación que ha involucrado de hecho, históricamente una diversidad de situaciones de desplazamientos, de marginaciones y situaciones conflictivas. El trabajo que presentamos intenta precisamente profundizar en el reconocimiento de algunas de estas relaciones a partir de una situación y un caso en particular. Una situación en la cual estas diferencias han emergido y se han hecho visibles en el marco de una Diócesis del Conurbano bonaerense. Un trabajo en el cual nos encontramos con una serie de interrogantes vinculados tanto con las resistencias institucionales al reconocimiento de posiciones alternativas a las oficiales, como con los posicionamientos personales que obstaculizan se enfrentan o son indiferentes a las propuestas de cambio o innovación. Planteos realizados en una institución como la Iglesia Católica con una estructura claramente verticalista de conducción y con una larga historia en la que los planteos alternativos o las discrepancias han transitado por situaciones claramente conflictivas en donde la estructura jerárquica ha manifestado resistencias al despliegue de planteos y prácticas democráticas y participativas. Pero también el trabajo nos conduce a realizar una serie de preguntas relacionadas directamente con el abordaje del caso que nos ocupa en particular. Cuestionamientos vinculados con el margen de disensos tolerados, como con las formas de construir los consensos en el marco de una Diócesis del área periférica de la ciudad autónoma de Buenos Aires. Interrogantes vinculados con la notable ausencia y carencia de participación tanto de religiosos y religiosas presentes en la Diócesis como con la falta de apertura de la experiencia a los laicos. Una diversidad de preguntas que superan am-

pliamente nuestras posibilidades actuales de abordaje pero que es necesario tener en cuenta a la hora de seleccionar algunos de ellos para tratar de avanzar en la búsqueda de respuestas. Entre los años 2006 y 2007 tuvimos una primera oportunidad de conocer la situación en la Diócesis en cuestión, de acercarnos al acontecimiento y conversar con sus principales protagonistas en una tarea que redundó en un primer trabajo sobre el tema[3]. Pasados unos años de dicho encuentro nos interesa ahora retornar para tratar de evaluar lo sucedido, considerar sus avances y analizar las dificultades encontradas en el camino, con la finalidad de contar con más elementos que nos permitan un adecuado conocimiento y comprensión de la cuestión. Con tal finalidad abordaremos dos momentos: en el primero haremos una presentación de las principales perspectivas teológico-pastorales vinculadas con la temática que nos ocupa a la vez que una breve caracterización de la Diócesis en donde se lleva a cabo la experiencia .En segundo lugar abordaremos la misma considerando el fenómeno de la diversidad de los acentos, deteniéndonos especialmente tanto en sus singularidades como en las diferentes miradas involucradas, teniendo en cuenta el tiempo transcurrido desde su reconocimiento y manifestación en la vida de la Diócesis para realizar finalmente una reflexión final.

I. LAS PERSPECTIVAS TEOLÓGICO-PASTORALES

Consideramos importante en primer lugar llevar a cabo una breve explicación de las perspectivas teológico-pastorales que han gravitado fundamentalmente en los sacerdotes de la Diócesis. Así si bien estamos ante un espectro amplio podemos referirnos en particular al predominio de un planteo general de *aggiornamento* enmarcado en las propuestas del Concilio Vaticano II y sus implicancias en los encuentros episcopales de Medellín y Puebla. De allí en más podemos reconocer, tanto una corriente “institucional”, inserta en el posicionamiento oficial del magisterio como otras dos corrientes, diferenciadas entre sí, enmarcada una en la “Teología de la Liberación” y la otra en la “Teología de la cultura” que habrían de predominar en la Diócesis y que comparten cuestionamientos críticos, aunque de distinta envergadura, hacia la institución, sosteniendo la necesidad de transformaciones en sus planteos evangelizadores y pastorales. Es necesario tener en cuenta entonces tanto la incidencia

---

3 Dicho trabajo conformó nuestra primera aproximación al campo de estudio y constituye una base fundamental para el desarrollo del presente abordaje. Los resultados de la tarea emprendida posibilitaron la realización de una ponencia sobre el tema presentada en el *XII Congreso latinoamericano sobre religión y etnicidad*; *cambios culturales, conflictos culturales y transformaciones.* ALER - Universidad del Rosario, Bogotá 11 de julio de 2008.

de la llamada Escuela Argentina de Teología como la relevancia de la experiencia del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y muy especialmente también el testimonio e influencia en la zona de sacerdotes que conformaron parte del mismo[4]. Debemos considerar que recién a partir de los años sesenta es posible hablar de un aporte “propiamente Latinoamericano a la problemática, reflexión y discusión teológica”[5] de la mano del Concilio Vaticano II y su perspectiva dialógica y preocupación por la situación del hombre en la sociedad moderna. Una apertura hacia el mundo que encontró en la Reunión Episcopal de Medellín en 1968 un ámbito sensible y dispuesto a considerar la situación Latinoamericana y los desafíos que implicaba para la Iglesia la gravedad de la injusticia y la pobreza. En este punto es necesario destacar la influencia que la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y el Seminario de Villa Devoto y muy especialmente algunos profesores y Teólogos ejercieron sobre muchos sacerdotes que luego habrían de desempeñarse en la zona en cuestión. Es en este contexto, en el que llegan los planteos de una Teología de la Liberación capaz de pensar críticamente acerca de la Iglesia y su relación con la sociedad y, como ha señalado puntualmente Gustavo Gutiérrez, capaz de reflexionar acerca de la situación del pobre y la necesidad de liberación en un contexto marcado por la injusticia. Diversos planteos que se irán profundizando en una sociedad en donde se incrementaron en dichos años las políticas neoliberales y sus implicancias de pobreza y desigualdad. Por otro lado los planteos de Teólogos como Lucio Gera y Rafael Tello, sentaron las bases de lo que algunos denominaron como la Escuela Argentina de Teología, también llamada como, “Teología de la cultura” o “Teología del pueblo” y cuya influencia ha de constituir un antecedente sumamente importante a considerar en el caso que estamos analizando .Ambos teólogos integraron la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) que entre 1966 y 1969 llevó a cabo el diseño de una Pastoral de conjunto de la Iglesia Católica Argentina que tomó como eje central de su accionar la consideración del pueblo como “ sujeto histórico de la fe” desplegando una mirada atenta a la historia y a los signos de los tiempos (Politi, 1992: 185). Una COEPAL en la que participa-

4 Se trata del Movimientos de Sacerdotes del Tercer Mundo. Que constituyó un movimiento sacerdotal surgido en el año 1967 y estuvo vigente hasta 1973 enmarcado en el clima de renovación eclesial posconciliar, el Documento de Medellín, la Encíclica *Populorum Progressio* y en el Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo. Implicó una clara “opción por los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y el despliegue de un planteo teológico-pastoral comprometido con los sectores marginados y excluidos de la sociedad.

5 Scannone (1987: 21).

ron varias de las figuras, más lúcidas de la Iglesia en la Argentina en dicho momento con un fuerte compromiso social. Tanto Gera como Tello van a acordar en cuanto a considerar una fuerte valorización de la evangelización y la forma en que ésta ha fecundado la cultura del pueblo, permaneciendo en el mismo a pesar de los cambios sociales y las actitudes de la misma institución, que no ha sabido reconocer en el tiempo adecuadamente ese cristianismo vital. En el caso de L. Gera fue fundamental su planteo acerca de una Teología de la historia enfatizando la necesidad de comprender la peculiaridad de "la cultura y proceso Latinoamericano como una totalidad". Una instancia en donde planteó una valorización de la cultura del pueblo y de su identidad. En lo que respecta a R. Tello, este asumió la línea anterior pero profundizó la misma otorgándole un carácter particular a partir de considerar la existencia de una cultura mestiza, que más que reemplazar a las culturas autóctonas o fusionarla con la cristiana ha implicado una cultura nueva que se despliega en el pueblo Latinoamericano y se manifiesta en su "propio modo cultural" ,dando origen a un catolicismo "encarnado en la cultura popular"[6]. Sostuvo así la importancia del catolicismo popular y en el mismo de la relevancia de la figura de María como también de muchas de las manifestaciones de la cultura popular que frecuentemente resultan descalificadas por los mismos actores religiosos. Como señala M. González[7], "se trata de una perspectiva de la práctica pastoral y el sentido de ser católico en nuestro país a la vez que una apreciación acerca del lugar de los pobres en la Iglesia, en donde se considera que no se valora suficientemente su religiosidad y peculiaridad y no se reconoce a la cultura popular de los pobres como verdaderamente evangelizadora". Posteriormente, Tello orienta el surgimiento de un ámbito de identificación y organización teológico pastoral conocido como la Cofradía de la Virgen, profundamente consustanciado con su apreciación acerca de la relevancia de la presencia de la Virgen María en el marco de la cultura popular y el despliegue de prácticas pastorales específicas en dichos sectores. Una organización que ha crecido en su importancia e incidencia en varios lugares y del que participan activamente varios sacerdotes de la Diócesis. Un planteo por otro lado que se constituye una referencia clave en torno a la comprensión de la fe y la religiosidad de los sectores populares desde una perspectiva singular de la cultura en el Gran Buenos Aires.

---

6 González, M. 2002 "Teología de la historia desde la perspectiva Argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello" *Stromata,* Año LVIII, N° 3-4: 243.

7 González (2002b: 6); Fernández (2002: 14).

LA DIÓCESIS DE MERLO-MORENO

La Diócesis de Merlo-Moreno comprende los dos partidos del mismo nombre ubicados en el segundo cordón de conurbación del Gran Buenos Aires. Una zona ubicada a unos 30 km aproximadamente de la ciudad autónoma de Buenos Aires con una población aproximada de 986.449 habitantes (censo 2010), caracterizada por el predominio de barriadas populares y zonas marcadas por la pobreza y la exclusión social . Un ámbito geográfico con fuerte heterogeneidad social, pero en donde la segregación espacial está marcada por la desigualdad social y en donde se agudizan las demandas en relación con la búsqueda de trabajo, la obtención de vivienda y el acceso a los servicios de salud o educativos, a los que se suman las problemáticas emergentes relacionadas con la drogadicción y la violencia . La Diócesis fue creada recientemente durante el año 1996 por Juan Pablo II y de hecho implicó un corte en la Diócesis de Morón en la que estaban estas parroquias, insertas precisamente en los dos partidos con mayores problemas sociales e indicadores de pobreza. La extensión de los partidos que abarcaba la Diócesis de Morón, el crecimiento poblacional y el agravamiento de la situación social, especialmente en algunas localidades, de los hogares en condiciones de pobreza, generó finalmente la división en cuestión. La nueva creación fue puesta bajo la conducción de uno de los Obispos más jóvenes en ese momento del Episcopado, Mons. Fernando Bargalló .Comenzó así una nueva etapa que prontamente habría de coincidir con un contexto sociopolítico y económico marcado por las políticas neoliberales que desembocaría en la grave crisis del año 2001. Años que mostraron especialmente entre los sectores populares los efectos tremendos de la desocupación y la exclusión social. Una situación que gravitó en el trabajo pastoral y el compromiso de muchos sacerdotes con los sectores afectados más excluidos. En la actualidad (2010) la Diócesis comprende[8]: 44 sacerdotes (34 diocesanos y 10 religiosos) 158 religiosas, 10 diáconos permanentes, 35 parroquias y unas 140 capillas que se extienden en un territorio de 356 Km^2. Es importante tener en cuenta que en el período anterior al golpe de Estado del 76 ya existían en ambos partidos sacerdotes comprometidos con los planteos del concilio Vaticano II y de Medellín a la vez que varios de ellos participaban del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. De tal manera que con la interrupción de la vida democrática en el país en el golpe de Estado del 76, se abrió también en la zona la acción represiva del terrorismo de Estado que marcó fuertemente a las comunidades católicas de ambos partidos con persecución de sacerdotes y laicos e, incluso, secuestros y desapa-

8 Ver: Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) en <http://aica.org/>.

riciones. Con la recuperación de la democracia se fue agudizando la necesidad de atender con mayor profundidad estas zonas densamente pobladas, lo que redundó finalmente en la creación de la nueva Diócesis. Una creación que en su momento generó muchas expectativas entre el clero considerando, el compromiso con los sectores populares y la trayectoria pastoral en dicho campo de muchos de ellos.

II. LA DIVERSIDAD DE LOS ACENTOS

LOS ORÍGENES

Como hemos señalado anteriormente la Diócesis está ubicada en una zona marcada por la pobreza y la exclusión. Una situación en donde no solo gravita una memoria de fuerte compromiso con los sectores populares, sino también de protagonismo y marcado compromiso de algunos de sus miembros, en su momento, con el Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo. Una zona en la actualidad en donde la llamada "opción" por los pobres interpela directamente la acción de los sacerdotes a pesar de que la misma no es interpretada de igual manera por todos, una instancia que a la larga habría de aflorar en algún momento en forma de tensiones y enfrentamientos. Una situación generada especialmente entre aquellos cuya apreciación de la temática se enmarca por un lado en perspectivas más tradicionales y de fuerte inserción en las orientaciones pastorales generales del magisterio de la Iglesia y por el otro, aquellos que hacen suya una perspectiva de la Iglesia que asume la opción por los pobres y un compromiso con los mismos como la instancia fundamental. Diferencias no explicitadas entre quienes desde una preocupación ineludible por los pobres, avanzan en sostener una "opción preferencial " y aquellos que sustentan un planteo directo de una "opción por los pobres" como decisión fundamental que marcara toda la acción pastoral[9]. Perspectivas tras las cuales emergen apreciaciones distintas claramente vinculadas con enfoques teológico pastorales que las fundamentan y que se traducen en miradas, planteos y prácticas diferentes.

La presencia de dichas diferencias se fue agudizando con el transcurrir del tiempo generando turbulencias en las relaciones, solventando prejuicios y desencuentros (una situación común en la cotidianeidad de las comunidades católicas pero que generalmente son

9 Cfr. Gutiérrez, Gustavo 1983 *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP); Prixley, C. y Boff 1986 *Opción por los pobres. Cristianismo y sociedad Argentina* (s/d); Castro-Gómez, Carlos 2008 "La opción por los pobres: Análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado" en Zalpa, G. y Egil Offerdal, H. *¿El Reino de Dios es de este mundo?* (Buenos Aires: CLACSO-CROP) pp. 23-51.

reprimidos o justificados en actitudes individuales). Resulta interesante observar en los testimonios de los presbíteros entrevistados la coincidencia en cuanto a la existencia de dificultades provenientes, más que de problemas puntuales, de perspectivas teológicas y enfoques pastorales. Se hizo así cada vez más necesario encarar el problema, en cuanto las diferencias habían alcanzado un grado notable de explicitación y se traducían en una agudización de los desencuentros que llegaba incluso a complicar la convivencia. Una situación que finalmente se hizo manifiesta, según lo explicitan los entrevistados, en el marco de la Semana del Clero de la Diócesis en 2001, un año en el cual comenzó a agravarse notablemente el clima de crisis social económica y política en el país. En el transcurso de uno de los encuentros que se realizaban esa semana comenzaron a aparecer ciertas "turbulencias" que hacían manifiesta la existencia de desacuerdos de fondo, que trababan la comunicación. Frente a la alternativa de seguir adelante y hacer caso omiso de las mismas o enfrentarlas se decidió hacer explícito lo implícito, manifiesto lo latente, visible lo aparentemente invisible. La posibilidad de manifestar lo que estaba ocurriendo, de dar cauce a un cierto malestar que siempre se dejaba de lado bajo el pretexto de tratarse de diferencias "lógicas" en la institución, posibilitó la manifestación de importantes cuestionamientos y discrepancias. Y lo que emergió no se relacionó con cuestionamientos superficiales, sino con perspectivas profundas. Se comenzó así a hablar sobre las diversas formas de ver y vivir el catolicismo. Apareció la apelación a la existencia de una "diversidad" manifiesta en la forma de interpretar dicho catolicismo y si bien no se logró encontrar la manera más adecuada de hacer explícita la misma y de avanzar en la vida diocesana, se encontró un camino posible a transitar. Se planteó entonces avanzar a partir del reconocimiento de la diferencia, lo cual generó la necesidad de que cada grupo comenzara a interrogarse en profundidad sobre aquello que lo identificaba y distinguía de los otros. La propuesta que se realizó finalmente era que cada una de dichas diferencias fuera considerada como "acentos", lo cual implicaba hacer a alusión a una denominación que en si misma explicita ya una diferencia. Una modalidad de apreciación que se distingue de otras consideradas como tendencias, corrientes, figuras o tipos. Se trata de "acentos", o sea de una instancia que permite destacar algo en particular, la apreciación de ciertos aspectos que permiten diferenciarse de otros. Una apreciación que permite ver como en el marco de una misma pertenencia institucional al catolicismo, se generan sin embargo apreciaciones y perspectivas diversas abriendo un amplio espectro de interrogantes acerca de la peculiaridad de las apreciaciones pero especialmente acerca de la profundidad y el sentido de los cuestiona-

mientos . El grupo organizador y más movilizado en torno a la temática llevó a cabo contactos con algunas experiencias realizadas en otros ámbitos eclesiásticos, que si bien no tenían las mismas características podían contribuir a su abordaje y se convocó a la Semana del Clero del 2002 con la finalidad de continuar trabajando en función de lograr identificar la singularidad de cada uno de los “acentos”.

> Había zonas oscuras ¿Cómo crear un acento sin generar rechazos? ¿Cómo hacer para no quedar encasillados en un acento ¿era el miedo de algunos [...] (entrevista sacerdote T. P. Justo).

El proceso de conformación de los acentos demandó toda la Semana del Clero en la cual se llevó a cabo una dinámica que implicó distintos momentos. Desde identificar claramente cada uno de los mismos, hasta pasar a optar voluntariamente y luego encontrarse con todos los que habían optado por dicho acento. Resulta interesante observar como en la conformación de los grupos no solo jugaron un papel clave las coincidencias de enfoques y visiones, sino a su vez las relaciones personales y afectivas, decidiendo finalmente, una vez conformados los grupos, que la Semana del Clero del año próximo estuviera dedicada a que cada “acento” planteara la peculiaridad de su mirada y el tipo de prácticas pastorales que ponderaba.

> Había una gran alegría, enfrentar a los demás y decirles que prefiero esta línea y no comparto otras. Que lo que motiva mi vida es esto, fue muy bueno, se ganó en confianza en el presbiterio (entrevista sacerdote I. P. J.).

Se comenzó así a considerar las distintas miradas sobre un mismo problema, las diversas respuestas ante los mismos interrogantes. Apareció claramente la apelación a la existencia de una “diversidad” manifiesta en la forma de interpretar el catolicismo, no sustentada en apreciaciones exclusivamente personales sino enraizadas en perspectivas teológico pastorales claramente fundamentadas. De esta manera, si supuestamente parece fácil elaborar una retórica acerca de la diversidad, resulta difícil concretarla en la experiencia cotidiana de la convivencia que implica la necesidad de los reconocimientos y el ejercicio del diálogo. Hacer realidad dicha manifestación de la diversidad en la vida diocesana mostró claramente, señalan los protagonistas, las dificultades, los obstáculos, los encerramientos, las resistencias. Frente a los mismos se planteó la necesidad de avanzar en la explicitación lisa y directa de los planteos, habilitando como primer paso el reconocimiento de la diferencia, lo cual generó la necesidad de que cada grupo comenzara a interrogarse en profundidad sobre aquello

que lo identificaba y distinguía de los otros. Una propuesta que exigía a cada uno de los acentos profundizar en sus apreciaciones y estar en condiciones de hacerlas explícitas comunitariamente. Es así que surge la caracterización de los llamados "acentos" en la búsqueda de las singularidades que los distinguían "marcando" una identidad que los unificaba.

> Veníamos de una realidad de mucha confrontación [...] había temores que a veces terminaban en prejuicios [...] (entrevista sacerdote G. P. J.).

> La experiencia comenzó siendo muy confrontativa, especialmente con los pre conciliares [...] (entrevista sacerdote H.).

> Había miedo a confrontar [...] sin embargo hacerlo hacía superar el conflicto, al menos en una primera instancia [...] (entrevista sacerdote M. P. J.).

En las primeras apreciaciones que nos trasmiten los entrevistados, podemos observar una cierta carga de prevención ante la experiencia, pero a su vez de confianza en que era el camino más adecuado a recorrer . Una instancia que posibilitaba a su vez el alivio de poder expresar sin tapujos su pensamiento y de reconocer a los acentos. Nos encontramos así ante el llamado acento del "Pueblo Santo", el acento del "Pueblo Justo" y un tercer acento llamado primero como de "Pedro y Pablo", luego como de Comunión y Participación y actualmente como "casa-templo".

DESPLEGANDO LOS ACENTOS

Una vez puesta en marcha la experiencia es posible observar, a través de las declaraciones de los entrevistados, la gravitación de apreciaciones que aluden a un recorrido de la misma atravesado por dificultades pero caracterizado también por gratificaciones. Dificultades en cuanto no fue fácil según lo explicitan claramente, abordar un plan de trabajo conjunto , en el marco de un tipo de relación y de comportamientos institucionales que están generalmente acotados y estereotipados y que a su vez implican una dinámica de socialización en los miembros de la institución. Una situación que complejiza el esfuerzo por avanzar hacia instancias más democráticas de manifestación de los puntos de vista y muy especialmente de construcción de consensos y de abordaje de los disensos. Una instancia que genera una experiencia de horizontalidad, en una institución con una tradición de verticalidad en donde la aceptación de las diferencias supone un desafío importantísimo a resolver. Pero por otro lado los entrevistados reafirman las gratificaciones logradas en la experiencia en cuanto lo vivido permitió dejar

de lado prejuicios y fundamentalmente hacer manifiesto las distintas maneras de pensar y vivir el catolicismo y especialmente el ministerio sacerdotal. Resulta importante destacar lo expresado por los participantes en cuanto a las consecuencias de lo ocurrido en la convivencia general relacionado con el alivio de tensiones como resultado en primera instancia del solo hecho de expresar libre y abiertamente los disensos. Una situación en donde aparecen afinidades y controversias teológico-pastorales pero en donde gravitan también los afectos y relaciones personales. Surgen así desafíos vinculados tanto con la manera de hacer explícita la mirada que identifica cada acento, como con la posibilidad de desarrollar una pastoral conjunta que posibilite superar encasillamientos y lograr una cierta unidad en la diversidad. La emergencia de los tres acentos no solo da un contenido concreto y visible a las diferencias existentes, sino que implica un paso relevante de autoafirmación al interior de cada una de ellas. Una experiencia que comenzó a recorrer un camino que permitió su consolidación a la vez que implicó una transformación en la vida eclesiástica de la Diócesis.

RECONOCIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN

El primero de los acentos, aparece como mayoritario en la Diócesis, sostiene un planteo que manifiesta la relevancia del acompañamiento de lo que denomina como “la fe del pueblo ”en el marco del catolicismo popular . Existe una fuerte consideración en este acento del valor de la evangelización y cómo ésta ha fecundado la cultura del pueblo permaneciendo en el mismo a pesar de los cambios sociales y las actitudes de la institución que no ha sabido reconocer adecuadamente ese cristianismo vital. Se trata de llevar a cabo una valorización de la llamada “cultura del pueblo” pero a partir de una consideración especial de la misma abordada en su expresión “propia” claramente diferenciada de otras expresiones culturales .Una valorización convergente en una actitud que atraviesa todo el planteo teológico y pastoral en cuanto dicho “Pueblo”, considerado en cuanto “pueblo santo de Dios” en la historia marca un camino fundamental de fe. Una noción del “pueblo de Dios” explicitado en una modalidad del creer y de vivir la religiosidad que según lo sostienen los partícipes del acento, el pueblo más pobre y humilde lleva a cabo y es el que establece un camino evangelizador, en el que debe insertarse profundamente la acción de la Iglesia, a partir de su opción por los pobres. Se insiste en una fuerte valorización de la mujer en el pueblo y el testimonio de su fe. Emergen de esta apreciación tres instancias: por un lado una perspectiva que pondera la cultura del pueblo, por encima de cualquier otra manifestación y cultura y que trata de no generar modificaciones en la misma. De allí que emerge el segundo aspecto relacionado precisamente con

la actitud de "aprendizaje" de dicha cultura y el desafío de acompañamiento de ese testimonio evangelizador del pueblo, y finalmente una apreciación del accionar de la iglesia actual, que no visualiza en toda sus implicancias ese cristianismo popular y termina distanciándose institucionalmente cada vez más del mismo.

> Nuestro acento es el reconocimiento de la fe que tiene la gente de verdad (entrevista sacerdote l P. S.).
>
> Si en el barrio hay un reclamo, nos enganchamos, pero no vamos a decirle a la gente lo que hay que hacer [...] las mujeres tienen un lugar muy fuerte es la que trasmite la fe, las que salieron a poner el pecho son las mujeres (entrevista sacerdote P. S.).

Un posicionamiento en que el término "acompañamiento" posee una fuerte densidad simbólica. No significa solo acompañarlo en su fe, sino en su vida y en sus reivindicaciones, pero sin que ello suponga asumir roles de liderazgo o de plantear propuestas que en última instancia, desde su perspectiva, pueden terminar trasmitiendo una visión religiosa y cultural que no es la del pueblo. Un acompañamiento que debe ser realizado, por otro lado, por la Iglesia, que no es una Institución más, y que ocupa en el Pueblo un lugar especial, vinculado con la revelación y el mensaje evangélico. Hay una apreciación en los partícipes del acento respecto a que si bien la gente abrazó el cristianismo, lo ha hecho desde "otro modo cultural" adoptando su propio "modo de culto" que no es el que sostiene y reactualiza la institución. En el sustento teológico de ésta propuesta puede verse claramente la influencia de la "Teología de la cultura" y la gravitación del pensamiento de L. Gera pero muy especialmente la relevancia de los planteos del Teólogo Rafael Tello. Una relevancia que se explicita en la participación activa en encuentros y propuestas teológico-pastorales e incluso de algunos de sus miembros en la denominada "Cofradía de la Virgen" vinculada con la devoción a la Virgen de Lujan y la recuperación de la actitud del llamado "negrito Manuel" y los que se consideran como " esclavos de la virgen". Una participación que enfatiza en el grupo la relevancia de la fe del pueblo y la importancia de comprender y aprender de su religiosidad. Se trata desde su perspectiva de "conocer y acompañar" la cultura y la fe del pueblo. Hay una apreciación acerca de una cierta autonomía religiosa de dicho pueblo resultado de que, en algunos aspectos, según sus apreciaciones, la Iglesia le dio la espalda tanto a dicho pueblo como a su cultura.

> En el planteo del Pueblo Santo hay "un enganche objetivo en el pueblo, aún en aquellas cosas difíciles de aceptar o que no se pueden sin más bendecir" (entrevista sacerdote l P. S.).

En lo que se refiere al acento del Pueblo Justo, este asume como fundamental la opción por los pobres comprometida con la búsqueda de la justicia y la dignidad en el marco de una atención especial por los "débiles y excluidos" como un eje vertebrador de su práctica pastoral. Se insiste en una Iglesia "horizontal", menos vertical y clerical, donde los carismas y los ministerios constituyan un eje central en una Iglesia que debe ser claramente participativa. A nivel del contexto referencial de esta propuesta, si bien podemos señalar la influencia de los planteos de L. Gera y la Teología histórica, hay una clara asunción de los planteos explicitados oportunamente a través de la Teología de la Liberación manifiesta especialmente en las apreciaciones de G. Gutiérrez y que se traduce en un clara y fundamental "opción por los pobres". Una instancia en donde gravita la experiencia y el testimonio en su momento del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo como la plena identificación en la actualidad con los planteos de los "Sacerdotes en la opción por los pobres" y con otras perspectivas teológicas en una línea de Liberación y perspectivas de carácter plural y abiertos a la diversidad.

> El problema es asumir la causa del pueblo, la opción por el pueblo [...] No se trata solo de acompañar, se trata también de la conciencia, la humanización (entrevista sacerdote P. P. J.).

El planteo implica, desde esta perspectiva, asumir la valorización de la cultura popular pero avanzar a partir de la misma en una instancia de compromiso con la lucha del pueblo por una vida más digna. Existe un propuesta acerca de lo que significa "humanizar" que se traduce en la búsqueda de relaciones más sanas y humanas. Se insiste en retomar los elementos claves del Concilio Vaticano II y en darles la palabra a los otros. Se plantea una transformación que a su vez "convoca a transformarse" y que lleva a comprometerse con el pueblo en sus luchas por obtener una vida más digna, y que de hecho ha implicado un fuerte compromiso social e incluso en algún caso acusaciones y cuestionamientos por su posicionamiento claro enfrentado a grupos de poder locales. En relación con su apreciación acerca de la Iglesia, se enfatiza la necesidad de pensar más que en una Iglesia "con mayúsculas" en comunidades actuales en el marco de un replanteo de una autoridad centralizada. Avanzan en sostener la existencia del "discipulado" en la cual, al ser considerados todos como discípulos los carismas no deben estar solo centrados en el "cura" sino en el conjunto de la Iglesia. En esa perspectiva se insiste en remarcar la necesidad de la "horizontalidad" y la "fraternidad", lo cual implica una Iglesia más participativa. Una Iglesia que debe estar, acorde a los planteos de

los partidarios de este acento, presente al lado del pobre y ser más profética. Algunos de los que integran el acento han participado de una modalidad de encuentro de oración y reflexión entre sacerdotes conformando la "fraternidad", que tuvo vigencia entre 1991 y 1999 a la vez que también varios de ellos participan a nivel nacional del llamado Encuentro Nacional de *Sacerdotes en la opción por los pobres* como de los Seminarios de Formación Teológica. En el primer caso se trata de un Encuentro que agrupa a sacerdotes identificados con lo que fue el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo que se reúne desde 1986 en forma anual para reflexionar y pronunciarse ante determinados temas. En lo que corresponde a los Seminarios de Formación Teológica nos referimos a un Encuentro de laicos en lo que participan también religiosos y sacerdotes y que durante varios días se reúnen también una vez al año en distintos lugares del país analizando y reflexionando sobre temas teológicos y pastorales desde una perspectiva vinculada a la Teología de la Liberación y la opción por los pobres.

> La Iglesia tiene que ser más profética, más samaritana denunciando y proponiendo (entrevista sacerdote P. P. J.).

> El tema del discipulado se contrapone así con una experiencia constantiniana de la cristiandad (entrevista sacerdote P. P. J.).

Por último nos encontramos con los planteos de "Comunión y participación" que constituye el acento más identificado con la estructura institucional de la Iglesia. Existe entre sus miembros un reconocimiento y valoración de la relevancia institucional de la Iglesia Católica y su presencia en la sociedad. En la misma convergen tanto presbíteros que ocupan cargos en la estructura diocesana, como otros con una perspectiva más aferrada a la tradición eclesiástica o no identificados claramente con ninguno de los otros acentos. Si bien asumen en términos generales la "opción por los pobres" lo hacen en el marco de una opción institucional ratificada por los documentos y exhortaciones papales que consideran fundamental y según sus planteos representa un papel específico e imprescindible de la Iglesia en relación a su estabilidad y organización. De hecho conforma una posición que contribuye a la organización de la Diócesis y a la relevancia de la estructura institucional aun considerando necesario la realización de cambios y adecuaciones a los nuevos tiempos. De igual forma su preocupación por los pobres no excluye preocuparse de distintos sectores y especialmente reafirma la necesidad de los cambios institucionales que posibiliten una mejor respuestas a las demandas del tiempo presente.

> Se trata de un acento que no abrirá caminos, pero puede seguir caminos que abren otros. Reconozco que es un acento más conservador que tiene que ver con la estabilidad de la Iglesia [...] hay cosas que son de la institución pero que es importante cambiar, por ejemplo nosotros en la Diócesis hemos creado el fondo común de remuneración, una experiencia de intentar compartir los bienes que me parece que es bastante inédito y que trata de que ningún cura pase necesidad (entrevista sacerdote R. C. y P.).

> Creo que en la Diócesis hay tres acentos y agregaría otro, los curas que no les importa nada. Hacen lo suyo, casan, bautizan, la misa (entrevista sacerdote R. C. y P.).

Los tres acentos despliegan a su vez cuestionamientos que se encuentran en la base de las diferencias que sostienen entre sí. Quienes participan del "Pueblo Santo" consideran que el acento de Comunión y Participación no contempla adecuadamente el desafío de la inserción popular, de la misma manera en que consideran que el acento de Pueblo Justo no valora suficientemente la cultura y la religiosidad de dicho pueblo. Para los miembros del Pueblo Santo se trata de no imponer nada al pueblo, de estar acompañando, estrechamente insertos en la cultura de ese pueblo. De esta manera no coinciden con los planteos del Pueblo Justo en cuanto consideran que sus propuestas, de una u otra forma, suponen no apreciar adecuadamente dicha cultura y fe del pueblo. Así, insisten en enfatizar, "asumimos al pueblo como es no como quisiéramos que fuera". Por otro lado, quienes se posicionan en el Pueblo Justo coinciden en una valorización de la cultura y la fe popular pero a partir de una recuperación de la "cultura del pueblo" que no deja de considerar las limitaciones a la que está expuesta y las contradicciones que la atraviesan en el marco de la sociedad capitalista y las políticas neoliberales. Consideran que los planteos de Pueblo Santo terminan "idealizando" la cultura del pueblo, sin considerar adecuadamente los condicionamientos históricos y sociales que la atraviesan y limitan. Asimismo, plantean que dada la pobreza y las condiciones terribles de la exclusión , es necesario sostener una "fe liberadora" y trabajar más decididamente con los pobres por sus derechos humanos y sociales, como por una vivencia profunda del discipulado en ésta instancia de fuertes cambios y transformaciones por las que la transita la sociedad. Desde dicha perspectiva se considera que dado los condicionamientos socioeconómicos que oprimen al pueblo y obstaculizan su derecho a una vida digna es necesario avanzar en la búsqueda de la justicia, profundizando la opción por los pobres. De allí en más se enfatiza la importancia de la denuncia profética y la formación de comunidades a la vez que se señala la necesidad

de una Iglesia que esté presente junto al pobre, no solo como una opción preferencial ,sino como un eje vertebrador de toda la pastoral. De la misma forma, el anhelo de formar comunidades debe posibilitar tanto desplegar instancias participativas como de mayor horizontalidad en la conducción en una perspectiva amplia y plural que reconoce y valora la diversidad en sus múltiples expresiones como la defensa de los derechos humanos, sociales y culturales. Se enfatiza la necesidad de replantear la noción de autoridad global a favor de la noción de comunidades locales y muy especialmente de la Iglesia como comunidad de los discípulos de Jesús. Hay una instancia que supone, más que un acompañamiento, una convocatoria esperanzada a un proceso de transformación de las personas que permita la construcción de comunidades cristianas y la profundización de la conciencia de dignidad de la gente. No se trata de una opción "preferencial por los pobres", sino que es una "opción por los pobres" con todas las implicancias que ello conlleva. Estamos aquí ante una instancia clave vinculada a diferencias importantes entre los acentos. Un aspecto que ha generado una diversidad de lecturas y debates teológicos (Pixley y Boff, 1986; Gutiérrez, 1981).

Para algunos, las fronteras entre el acento del Pueblo Santo y el acento de Pueblo Justo son porosas, especialmente a partir de una opción básica por los pobres considerada para varios como una instancia inescindible de vivir en dicho lugar y con esa realidad. Como nos decía un sacerdote entrevistado "no podés vivir aquí y no optar por los pobres, esta no es una Diócesis para hacer carrera eclesial", hay muchos puntos de contacto, sin embargo para otros, se trata de fronteras rígidas y se agudizan en torno a ciertos aspectos en los cuales la perspectiva teológica y el énfasis colocado en algunos temas por un acento, entra en colisión con los sustentado por el otro.

> Es cierto que los tres acentos sostienen una opción por los pobres, pero sin embargo la misma es claramente distinta: para Comunión y Participación optar por los pobres es "hacer cosas por los pobres", hablamos de ayuda social, limosnas, pero nada vinculado con una transformación. Para Pueblo Justo es trabajar con el Pueblo Junto a las ONG, las asociaciones barriales, o trabajar con organizaciones frente al problema de la violencia doméstica. Para Pueblo Santo se trata de una valoración del pobre, más que organizar o impulsar algo en particular se trata fundamentalmente en acompañar. Pueblo Justo puede participar en la organización de un emprendimiento o una acción puntual como un corte de rutas o una toma de tierras, nosotros no organizamos pero acompañamos […] quizás lo que más nos separa a Pueblo Santo de Pueblo Justo se relacionan son las relaciones políticas (entrevista sacerdote H. P. S.).

Para los integrantes del Pueblo Santo y del Pueblo Justo los planteos de Comunión y Participación constituyen una expresión conservadora de la Institución oficial, desplegando sobre el mismo las críticas generalizadas y comunes a la Iglesia institucional en general, vinculadas tanto con aspectos teológicos como pastorales. Al respecto es interesante considerar sin embargo el carácter y la singularidad de algunos de dichos planteos en donde, mientras los integrantes del Pueblo Santo generan una crítica a la Iglesia jerárquica por no llevar a cabo una suficiente conversión a la fe del pueblo y una transformación de las estructuras clericales , los del Pueblo Justo profundizan la misma con planteos vinculados tanto con la necesidad de que la Iglesia asuma un compromiso mayor junto a los pobres, como respecto a otros temas generalmente "rehuidos" o " congelados" en la agenda institucional y que expresa tendencias fuertemente conservadoras y ortodoxas de la institución. Es interesante observar cómo se cruzan los cuestionamientos entre unos y otros. Algunas veces las apreciaciones tienen una carga importante de "simplificación" de la propuesta del otro que muchas veces no hace más que mostrar la carencia o la insuficiencia de información, en otras lo que emerge es la dificultad en el despliegue de un diálogo más fecundo que permita horadar posicionamientos y ampliar la mirada.

> El cura de Pueblo Santo es una presencia que está en la gente, hay algo de presencia de lo sagrado, el cura de casa templo es la autoridad de la Iglesia que esta con la gente y en Pueblo Justo la figura del sacerdote se diluye la autoridad y la figura del hombre sagrado, es un misterio fraterno y genera cierta confusión porque enfrenta la imagen de un sacerdote en una Iglesia como estructura piramidal con la imagen de un sacerdote que se presenta llanamente horizontalmente (entrevista sacerdote J. P. J.).

Los de Comunión y Participación constituyen el acento menos orgánico como acento ya que en cuanto grupo nunca se reúnen sino que solo se identifican como tal sus miembros en los encuentros del Clero. No es menor la alusión a algunos sacerdotes que de hecho no participan en ninguno de los acentos pero que tampoco originan un grupo en particular.

> Para los de Comunión y Participación los de Pueblo Justo están más preocupados por los temas políticos y sociales mientras que los de Pueblos Santo lo hacen por la religiosidad popular. Los de Comunión nos preocupa más la religión en general y su vinculación con la sociedad (entrevista sacerdote R. C. y P.).

En éste despliegue de los acentos constituye un aspecto muy importante considerar el posicionamiento del Obispo. Al respecto es intere-

sante observar su actitud de posibilitar la realización de la experiencia, acompañando, a partir de la eclosión y visibilidad de las diferencias el desarrollo de los acontecimientos pero a su vez asumiendo una aparente "neutralidad" en su opciones personales, al sostener personalmente *"yo no puedo estar en ningún acento pues soy padre de todos [...]"*.

Al respecto se generan distintas apreciaciones tanto por los que consideran que a pesar de lo planteado por el Obispo son claras las preferencias diocesanas con el acento de Comunión y Participación, como por aquellos que piensan que ante los hechos lo más conveniente es el criterio de "conducir lo que existe", y en cuanto tal, no hay una única perspectiva definida, además de tener en cuenta la magnitud del desafío de los acentos en cuanto los mismos poseen marcadas diferencias.

"[...] las fronteras no son tan fluidas entre los acentos [...] son fuertes".

TRANSITANDO LA EXPERIENCIA

La puesta en marcha de la experiencia y su análisis después de los primeros años de transcurrida la misma permiten llevar a cabo algunas apreciaciones. Hemos podido observar los logros producidos y las implicancias de los mismos en la convivencia del clero pero también las dificultades emergentes en el esfuerzo de aceptación y reconocimiento de la diversidad. De esta manera es necesario señalar que han aparecido aciertos como errores y que es importante abordar los interrogantes surgidos durante estos años, pero a su vez afirmar que todos ellos no han obstaculizado la continuidad de la experiencia. Encontramos preguntas vinculadas en primer lugar con el tipo de relación desplegada entre los integrantes de los acentos, la peculiaridad del crecimiento de los grupos y sus implicancias en el despliegue de la pastoral. Sin embargo no nos encontramos solo ante el tema de la vigencia de los acentos, sino también frente a las imprevisibilidades de un proceso profundamente inserto en el contexto general de la Iglesia y de la sociedad y por lo tanto expuesto a novedades y planteos nuevos. Preguntas relacionadas en segundo lugar con la apertura de los acentos hacia otros integrantes de la Iglesia presentes en la Diócesis, especialmente religiosas y laicos inmersos en la tarea pastoral y finalmente interrogantes vinculados con la continuidad de la experiencia y las miradas de quienes la protagonizan en el momento actual de la Iglesia.

Los primeros interrogantes nos remiten a tener en cuenta el carácter de fluidez o rigidez de los acentos, de porosidad o de encerramiento de los mismos. Al respecto es interesante observar más que la consolidación de una modalidad imperante, una cierta flexibilidad vinculada tanto con las relaciones personales como con la singulari-

dad de los casos. Sacerdotes que son amigos o poseen afinidades, más allá de las diferencias teológicas o pastorales, pero también sacerdotes que si bien se identifican con uno de los acentos suelen concurrir a las reuniones de los otros. Otro aspecto importante se vincula con los movimientos producidos en la Diócesis, ya sea por el alejamiento de sacerdotes que dejaron el ministerio (más de 10 en los últimos años) como por el arribo de nuevos integrantes. Una situación importante de considerar en cuanto los "vacíos" producidos requirieron imprescindiblemente del ingreso de nuevos sacerdotes, si bien sigue existiendo una escasez notable de ministros ya que son varias las parroquias carentes de sacerdotes. Una problemática que se traduce a su vez en la necesidad de que cada sacerdote en actividad tenga a su cargo un área sumamente grande con numerosas capillas en territorios urbanos periféricos con múltiples necesidades y demandas. Al respecto es importante señalar el ingreso de sacerdotes pertenecientes no solo al clero secular, sino también a congregaciones religiosas, especialmente Redentoristas y del Sagrado Corazón. Una situación en donde comienzan a hacerse explícitas nuevas instancias que hasta el momento no se habían presentado.

> En mi caso yo quise venir a Moreno, sabía lo que estaban haciendo, no lo conocía en detalles pero me parecía interesante, además esta era una realidad muy distinta a la Diócesis en la que yo estaba, no solo porque cada cura tiene que atender un montón de capillas sino que la situación social es muy distinta, la pobreza está en todo […] personalmente me sentí identificado con los de Pueblo Santo porque para mí es muy importante el tema de la religiosidad popular […]. El tema con algunos curas jóvenes que ingresaron es que ellos no habían participado de todo el proceso de los acentos y si bien no estaban en contra de ninguno en particular me parece que tampoco participaban demasiado de la experiencia , que consideraban que era una forma de encasillarse. Por otro lado, especialmente en la Semana del Clero, algunos se sintieron como demandados por los acentos por lo que terminaron reuniéndose como un grupo más, el grupo del clero joven […] (entrevista sacerdote joven del clero A.).

> La congregación hizo un trabajo de discernimiento para que en el marco de nuestro carisma podamos optar por una Diócesis que tuviera necesidades y que pudiéramos trabajar […] buscamos un lugar para dejarnos impregnar por este lugar […] barriadas con más de 100 mil personas y 9 capillas […] Me llamó la atención cuando llegué este tipo de definición […] yo opté por el acento del Pueblo Justo pero otro compañero lo hizo por Pueblo Santo y uno de los sacerdotes jóvenes prefirió no optar por ninguno en particular (entrevista sacerdote joven-religioso B.).

> Los jóvenes nos juntamos en un espacio fraterno pero por una identificación de edad. En la última reunión del clero se reunieron así y coincidió que en general las edades predominaban de uno u otro acento y en nuestro caso preferíamos no tener una identificación. En general tenemos 2 o 3 años de sacerdotes. Yo estuve en otra Diócesis y la preocupación era más sacramental y ritual no se trataban estos temas, no había esta preocupación […] aquí el peligro sería que divida, que se armen bloques como contrarios […] estos temas […] no quiero personalmente participar porque genera una división, te etiqueta, te caratula y no quiero tener una etiqueta […] (entrevista sacerdote joven-religioso C.).

Es interesante observar cómo las nuevas presencias sacerdotales implican de hecho en algunos casos un robustecimiento de algunos acentos (especialmente Pueblo Santo y Pueblo Justo) y en otros por el contrario desde un cierto distanciamiento hasta la existencia de nuevos planteos. En estos últimos nos encontramos con posicionamientos que es necesario analizar vinculados especialmente con planteos de los curas más jóvenes que se insertan en la Diócesis. Los mismos están vinculados con una cierta prevención frente a lo que consideran como un posible "encasillamiento" que pueda surgir de la necesidad de tener que optar por alguno de dichos acentos y que además determine el "etiquetamiento" a quien lo ha hecho. Una actitud llamativa, no porque resulte extraña la existencia de ciertos reparos en un grupo de jóvenes que ingresa en un nuevo ámbito, sino porque se despliega una actitud inversa a la que motivó la creación de dichos acentos. Frente a una unanimidad instalada de hecho que era indiferente o encubría los disensos en otros tiempos, los acentos habían surgido como un intento de blanqueamiento y visibilidad no como el propósito de encorsetar los puntos de vista y enrigidecerlos. Que significación presentan entonces dichos planteos de encasillamiento. ¿Responden a un cierto reclamo por el mantenimiento de la autonomía de los jóvenes o por el contrario explicitan tanto un temor a una toma de posición con la cual no están totalmente de acuerdo o como el resguardo ante un compromiso que no comparten en forma excluyente? ¿Expresa las dificultades para adecuarse a un contexto social y un ámbito diocesano que no tiene prácticamente similitudes en otras Diócesis y que requiere de tomas de posición claras? ¿O de alguna manera están manifestando la necesidad de obtener un lugar para sus apreciaciones que sin negar las establecidas ratifica la necesidad de su protagonismo a la vez que intenta acercar las distintas miradas ? ¿Están planteando un desconocimiento de la situación y de los debates que dieron origen a los acentos y por lo tanto haciendo explícita su desinformación como la carencia de una instancia previa de inmersión y adecuación?

Es interesante observar cómo se hace manifiesto en sus declaraciones un tipo de apreciación que tiende a tratar de enfatizar la necesidad de integrar, de no llevar a decisiones que impliquen una "opción" única.

> No veo que en las parroquias haya que enfatizar uno u otro acento en la práctica están integrados [...] los acentos implican una especialización pero en la práctica es distinto [...] (entrevista sacerdote, joven-religioso C.).

Los jóvenes se reúnen en la semana del clero, pero reclaman su espacio joven para desde allí "mirar" la realidad. Una perspectiva que supone la posesión de una mirada distinta que claramente quieren resguardar en relación con las otras. Asimismo, si los acentos de Pueblo Santo o Pueblo Justo se reúnen una vez por mes en torno a los intereses que los identifica, los miembros del clero joven , más allá de las reuniones en la semana del clero, también se reúnen pero sin otra finalidad que posibilitar un espacio de encuentro y relación para compartir sus búsquedas.

Por otro lado también es necesario tener en cuenta no solo la situación social y económica de la sociedad, sino también la crisis y los planteos teológicos y pastorales por los que atraviesa la Iglesia Católica. Una situación en donde como contracara de un contexto global eclesial donde prima el esfuerzo de la conducción por establecer una nueva unanimidad doctrinaria y pastoral más allá de la diversidad existente al interior de la institución, la realidad Latinoamericana y Argentina muestra comunidades y grupos de sacerdotes, religiosas y laicos que transitan por situaciones de búsqueda y de experiencias alternativas y liberadoras asumiendo la "opción por los pobres". Resulta interesante observar como en la actualidad más allá de tensiones existentes y las divergencias en los planteos de teólogos Latinoamericanos representativos tanto de la Teología de la cultura como de la Teología de la Liberación en su momento, se han dado pasos importantes de intercambio y relación, como de surgimiento posteriormente, en el caso argentino de una nueva Línea de Teólogos y planteos vinculado con lecturas más amplias de una Teología Latinoamericana de Liberación como de perspectivas que recuperan los aportes de una Teología de las mujeres o de la Teología indígena (Scannone, 1987; González, 2002: 124).

En lo que respecta a la participación de otros integrantes de la Diócesis como religiosas o laicos, la misma no está contemplada en general y si bien tanto en algunas reuniones generales como a través de los contactos personales han tomado ambos conocimiento de la existencia de los acentos, el desconocimiento de la misma es prácticamente general fuera del grupo del clero.

> Yo no conozco nada sobre los acentos, me parece que es una cosa sola de los curas […] los laicos participamos en distintas actividades de la Diócesis, pero no en lo de los acentos (entrevista a laico H.).

Al respecto es necesario destacar la participación de los distintos sectores en las actividades pastorales cotidianas de la Diócesis[10], lo cual sin embargo no implica que la misma se traslade también a los acentos y al reconocimiento de diferencias teológicas y pastorales, una experiencia que se encuentra exclusivamente vinculada a los presbíteros. Una carencia que no solo deja pendientes las apreciaciones que dichos actores pueden brindar sobre la misma, sino que implica también una perspectiva que no contempla, al menos hasta el momento, una ampliación de la experiencia teniendo en cuenta tanto el carácter multifacético de la diversidad religiosa como también el involucramiento que en la pastoral general sí tienen religiosas y laicos. En el caso de las religiosas, más allá de la participación en áreas específicas se manifiesta también la existencia de demandas que superan la circunstancia de los acentos.

> No encontramos demasiados espacios como protagonistas de la pastoral, sí como siempre, como ayudantes y colaboradoras […] sigue vigente una estructura muy verticalista y machista […] quizás ahora con la crisis por la que transita la Iglesia ha llegado el momento de replantear cosas […] Nosotros estamos profundizando una perspectiva teológica más femenina […] No participamos de los " acentos", pero coincidimos en que en ésta Diócesis hay una fuerte preocupación por lo social y una opción por los pobres, hay Diócesis en que esto no se da […] (entrevista religiosa J.).

Frente a las preguntas en torno a la falta de participación de las religiosas en los acentos se argumenta que se está ante un proceso que está en formación a la vez que existen necesidades propias del clero diocesano que no cuentan con otros espacios a diferencia de las religiosas en cuyas congregaciones de una u otra forma se abordan las dificultades identitarias.

REFLEXIONES A MANERA DE ANÁLISIS FINAL

Luego de este breve recorrido por la realidad de los acentos nos interesa destacar algunos aspectos que, si bien seguramente no implicarán

---

10 Al respecto es interesante tener en cuenta la realización de los encuentros del Consejo pastoral Diocesano en donde participan, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos. También el documento producido en la Diócesis de Merlo-Moreno resultado de un proceso de consultas para revisar el "modo y contenido de la catequesis en las diversas Áreas de la Diócesis". Cfr. Documento de la Diócesis de Merlo-Moreno "Queremos ser Testigos de Jesucristo en un mundo que cambia", diciembre de 2007.

una respuesta a todos los interrogantes que nos habíamos planteado inicialmente, al menos intentan ser una aproximación en la búsqueda de una comprensión más completa del fenómeno en cuestión. Nos detendremos en dos aspectos en particular: el primero vinculado con la singularidad de la experiencia y sus implicancias, no solo teológico-pastorales sino fundamentalmente en el interior de la Iglesia; y en segundo lugar, con sus alcances y limitaciones, en el actual momento de la Iglesia y el país. El reconocimiento y existencia de los acentos constituye sin duda una experiencia relevante que se destaca en un contexto de Iglesia en Argentina en donde son escasas las experiencias participativas de éste tipo y podríamos decir inexistentes a nivel de las Diócesis. Como tal surgieron de una apreciación de la práctica pastoral y los diferentes posicionamientos teológicos entre los diversos miembros del clero. Implicaron una decisión fundada en una opción teológica de reconocimiento de la diversidad en primera instancia, en donde dicho reconocimiento supuso comenzar a transitar el complejo proceso de aceptación de las diferencias desde una perspectiva dialógica. Así la realidad de los acentos si bien contribuyó a instalar un clima de mayor apertura y aceptación de la diferencia no implico la desaparición de las tensiones, no solo como consecuencia de la heterogeneidad y diversidad propia de los acentos, sino también por la profundidad de las diferencias en algunos de los temas, como de las dificultades para la aceptación de las mismas y la implementación de estrategias pastorales. El énfasis colocado en la "opción por los pobres" y la distintas interpretaciones que se generaron a partir de su aceptación en términos generales está explicitando la necesidad de una reflexión y un debate más profundo sobre el particular, que claramente no empieza y termina en la Diócesis sino que compete a la Iglesia en general. No se está haciendo alusión a un aspecto secundario sino precisamente al aspecto central en torno al cual pivotean las diferencias. Un aspecto que ha posibilitado la reflexión particular de los acentos pero no se manifestado de la misma manera en un debate general al interior del presbiterio y menos al conjunto del consejo pastoral diocesano. Por otro lado no podemos dejar de señalar precisamente el carácter acotado de la misma al interior del clero, sin extenderla, profundizarla o adecuarla para una participación más fecunda con religiosas y laicos en general con los cuales se está trabajando activamente en la pastoral diocesana. Más allá de las particularidades del grupo de sacerdotes resulta llamativo que no se extienda la experiencia al conjunto de la comunidad que aparece estrechamente vinculada a presbíteros y religiosos. Una situación que permitiría incorporar otras voces y planteos que desde el vamos forman parte del discurso sobre la "comunidad diocesana" pero que sin embargo

está ausentes de una reflexión que atraviesa vertebradoramente a la misma. La incorporación de los sacerdotes jóvenes, por otro lado está haciendo presente nuevas miradas que reclaman la dinamización de la propuesta y de alguna manera están planteando una evaluación crítica. Se encuentran ante una situación que respetan, pero que no sienten suya y que consideran limitada en ciertos aspectos. De todas maneras no podemos dejar de señalar que el fenómeno, sin duda conforma un paso importante hacia el reconocimiento y especialmente la aceptación de la heterogeneidad y diversidad de perspectivas al interior de una Iglesia católica que se esfuerza por presentarse monolíticamente unida en torno al centralismo romano. Sin embargo y he aquí lo relevante del planteo, no se trata solo de generar el reconocimiento, paso fundamental, sino también de aceptar la apertura de instancias de diálogo, de interpelación y de cuestionamiento en un momento de crisis y replanteos. La experiencia ha posibilitado claramente descomprimir tensiones, visibilizar posiciones , articular planteos en relación a algunos objetivos pastorales, hechos claramente significativos y logros relevantes, pero las distintas situaciones vividas, la incorporación de nuevos integrantes, los nuevos contextos socio políticos, culturales y religiosos como las limitaciones y carencias producidas demandan a su vez nuevas respuestas. Ese quizás sea parte del nuevo desafío a encarar.

Temáticas	Acentos		
	Pueblo Santo	*Pueblo Justo*	*Comunión y Participación*
Visión del pobre	El pobre tiene algo de Dios que te habla	El pobre tiene que salir de la pobreza no puede vivir en la injusticia	El pobre es aquel a quien hay que ayudar
Interés	Interesa lo religioso del pueblo (la bendición de las ermitas)	Interesa la justicia (alentar procesos de reclamo)	Le interesa el ordenamiento de la catequesis y la liturgia
Opción por los pobres	Implica trabajar con las ONG y formas organizativas del pueblo	Implica valorizar al pobre en cuanto tal	Implica hacer cosas por los pobres
Perspectiva teológica	Teología de la Liberación	Teología de la cultura	Magisterio de la Iglesia

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, A. 1998 “Us and them: Religious Diversity in an Urban District Context” en *Social Compass,* Vol. 45, N° 3: 359-397.

Ameigeiras, A. 2008 “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos” en Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue-UBA) pp. 59-75.

Ari, Pedro Oro (org.) 2006 *Religiao e política no cone Sul – Argentina , Brasil e uruguai* (San Pablo: Attar).

Azcuy , V.; Galli, C. y Caamaño, C. 2008 *Escritos teológico Pastorales de Lucio Gera; De la conferencia de Puebla a nuestros días (1981-2007)* (Buenos Aires: CTE / Paulinas).

Boff, L. 1986 *Desde el lugar del pobre* (Buenos Aires: Paulinas).

De la Torre, Reneé 2009 "Vigencia de las teologías latinoamericanas" pp. 31-49 en *Creencias, política y sociedad* (Argentina: Boletín de la BCN) N° 124.

Da Costa, N.; Delecroix, V. y Dianteil, E. 2007 *Interpretar la modernidad religiosa* (Montevideo: CLAEH)

Esquivel J 2004 *Detrás de los muros* (s/l: Edit. Unqui) pp. 27-59

Fernández, V. 2002 "El padre Rafael Tello: Una interpelación todavía no escuchada" en *Vida Pastoral,* N° 236, agosto.

González, M. 2002a "Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinomaericano inculturado" en *Stromata*, pp. 32-905, junio.

González, M. 2002b "La vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa" en *Vida pastoral,* N° 233: 6.

González, M. 2002c "Perfiles teológicos y tomas de postura de dos corrientes del catolicismo argentino en la década del 90" en AA.VV. *II Jornadas de Ciencias sociales y Religión: La religión en tiempos de crisis* (Buenos Aires: Ceil-Piette- CONICET) pp. 345-367.

Gutiérrez, G. s/f "La recepción del Vaticano II en Latinomaerica. El lugar teológico "La Iglesia y los pobres" en Alberigo, G. y Jossua, J. (eds.) *La recepción del Vaticano II* (s/d) pp. 217-237.

Gutiérrez, G. 1981 *A força das pobres* (Petrópolis: s/d).

Mallimaci, F. 1996 "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al final del milenio desde Argentina" en *Sociedad y Religión,* N° 14-15: 71-95.

Prixley, J. y Boff, C. 1986 "Opción por los pobres" en *Cristianismo y Sociedad* (Argentina).

Scannone, J. C. 1987 "La Teología de la Liberación, caracterización corrientes, etapas" en *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia* (Madrid / Buenos Aires: Ediciones Cristiandad) pp. 21-80.

Soneira, Jorge 1989 *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica / 2 (1880-1976)* (Buenos Aires: CEAL).

Trigo, P. 2003 "En el mercado de Dios un Dios más allá del mercado" en *Sae Térrea*. p.10.

Dennis Valvert*

ÉTICA CRISTIANA Y JUSTICIA SOCIAL

PASADO Y PRESENTE DE LA COMUNIDAD REFLEXIVA EN EL CASO DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS EN GUATEMALA, 1929-1979

INTRODUCCIÓN

El trabajo que presenta no es una exhibición de resultados de investigación, si no la exposición de ideas a partir de un ensayo de interpretación sobre la constitución de la conciencia crítica dentro de las comunidades cristiano campesinas en Guatemala, la cual respaldamos a través de algunos supuestos teóricos desde la filosofía política.

Se intentó hacer una revisión de la noción de "justicia social" subyacente en la idea de comunidad y que es inherente a mi criterio de las expresiones del cristianismo en América Latina, aunque este "repensar" la comunidad de forma crítica lo he circunscrito a una breve interpretación para el caso de las comunidades campesinas cristianas en Guatemala. Nuestra reflexión parte de la idea de que si la "comunidad" es el espacio que en virtud de la pertenencia a la misma se establecen una serie de deberes y derechos, y de los cuales dimana la visión sobre el contrato social y la justicia en los arreglos institucionales que hacen posible que la comunidad exista materialmente como tal. Es entonces que planteamos que la noción imaginada de "comunidad" lleva implícita una formula evaluativa sobre la justicia

* Sociólogo por la Universidad de San Carlos de Guatemala, estudiante del Máster en Investigación en sociología aplicada por la Universidad Autónoma de Barcelona.

social, y que cierto marco de reflexión compartida sobre la idea de "comunidad" permite a su vez los marcos de acción en donde se fundamenta la praxis de transformación de los movimientos populares de inspiración cristiana.

Esta idea es clave para entender que la tradición para el paradigma comunitarista se constituye por medio de la emergencia y la resolución de conflictos con otras tradiciones: bajo esta concepción, entonces, la tradición misma lejos de ser un cuerpo inmutable es pues la cristalización de un modelo de discusión en el marco de una tradición previa. Es así como entendemos la génesis de la noción de justicia en el cristianismo en el marco del dialogo de la noción de justicia con su tradición madre: el judaísmo. Es por esto que afirmamos a partir de la idea anterior, que la justicia social cristiana es la interpretación radical de la noción de justicia social judía.

El punto que queremos rescatar aquí es que en la tradición religiosa existe un embrión de reflexividad no siempre evidente, que hay un tipo de racionalidad que forma parte de una historia reflexiva. Si bien el racionalismo, con sobradas razones, desechó la tradición como fuente para la investigación racional, pues no todo aquello que se denomina como "tradición" ha incorporado dicha reflexividad como parte constitutiva; pero, al hacer esto, para los filósofos comunitaristas, también se excluyó el conocimiento a través de racionalidades alternativas.

El primer apartado del trabajo intenta reconstruir los fundamentos de los cuales se nutre esta conciencia crítica sobre la noción de comunidad y que finalmente permite los marcos de acción para la praxis transformadora de la realidad.

1. EL EJERCICIO PERMANENTE DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA COMO FUNDAMENTO DE LA REEVALUACIÓN DE LA NOCIÓN DE "JUSTICIA SOCIAL" DESDE LA VISIÓN DEL COMUNITARISMO CRISTIANO

Hacemos eco de algunas ideas vertidas a partir de la corriente comunitarista dentro de la filosofía política, para fundamentar la idea de que el ejercicio de conceptuar las nociones de justicia está ligado íntimamente a la idea de comunidad, y que dicho ejercicio es de carácter reflexivo permanente. Desde el comunitarismo se sostiene con relación a la idea de la justicia: no existe ninguna noción de justicia como atemporalidad, y por tanto no existe ninguna noción de justicia que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica, y por tanto libre, del escrutinio y deliberación pública. Este espacio reflexivo, según este paradigma está referido siempre a una tradición particular. Ocurre dentro de una tradición determinada.

Tal como proponen autores como Alasdair MacIntyre no hay ninguna noción justicia en sí, es decir construcciones atemporales, o ninguna acción buena ni obra justa alguna que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica y por tanto esté libre del escrutinio público. Y por otro lado, tampoco puede darse ningún modelo de racionalidad práctica ningún esquema ni criterio de la verdad en la acción que no esté inmersa en el seno de una tradición concreta.

Es precisamente dentro de una específica tradición sociocultural o "política" donde un modelo abstracto de racionalidad práctica cobra vida, se desarrolla y se propaga. Simultáneamente, cualquier tradición se constituye por medio de la emergencia y de la resolución de conflictos con otras tradiciones, de esta cuenta podemos hablar que dentro de las tradiciones religiosas existe siempre un embrión de reflexividad no siempre evidente, a juicio de MacIntyre:

> Aquello en que la ilustración nos ha cegado en gran parte y que ahora tenemos que recuperar es, a mi juicio, una concepción de la investigación racional, racional tal como se incorpora en una tradición, una concepción según la cual los criterios mismos de la justificación racional surgen y forman parte de una historia, en la que estos –los criterios– están justificados por el modo en que trascienden las limitaciones y proporcionan los remedios para los defectos de sus predecesores en la historia de la propia tradición" (MacIntyre, 1994: 24).

La argumentación de MacIntyre revela la idea de un conflicto de racionalidades en el cual prevalece el criterio de la que provea de la racionalidad práctica que resuelva los problemas éticos de una praxis concreta. Es en ese sentido que el cristianismo reformula la tradición madre de la cual procede, es decir la tradición sobre las reciprocidades sociales y la noción de justicia que subyace a la idea de comunidad dentro del judaísmo. Si bien hemos heredado de la ilustración la empresa de la investigación racional sobre la naturaleza de la justicia (MacIntyre 1994: 24) el afán racionalista aunque no sin razón despachaban la tradición porque la tomaban como la antítesis de la investigación racional, pues es verdad que no todas las tradiciones han incorporado dicha reflexividad como parte constitutiva, pero al hacer esto también oscurecieron según MacIntyre la posibilidad de conocimiento a través de racionalidades alternativas.

La tarea de reconstruir la historia de una teoría de la Justicia Social a partir de las manifestaciones históricas del cristianismo en América latina implica tomar en cuenta algunos presupuestos de investigación histórica desde el comunitarismo los cuales son inseparables a la tradición intelectual y social a la que dicha investigación pertenezca (Lorenzo Izquierdo, 2007):

- El concepto de justificación racional adecuado a ese tipo de investigación es esencialmente histórico.
- *Justificar* significa narrar hasta donde ha llegado el argumento: Los que construyen teorías dentro de tal tradición de investigación y justificación a menudo dotan a estas teorías de estructura en cuyos términos ciertas tesis tienen el estatuto de los primeros principios, y en donde otros postulados se derivaran de estos primeros principios.
- Pero lo que justifica los mismos primeros principios, o mejor dicho, la estructura entera de la teoría de la cual son partes, es la superioridad racional de aquella estructura particular a todos los intentos previos dentro de esta tradición de formular tales teorías y principios.

Ciertamente la Teología de la Liberación representó un giro ético en la visión de los deberes y derechos de la noción de esta idea de comunidad, sin embargo, también se nutre del humanismo crítico original de las religiones monoteístas históricas en las cuales ya podemos rastrear el carácter relacional de la condición de pobreza.

El ideal de comunidad se fragmenta y fetichiza cuando este se desvincula de la realidad material que posibilita el ejercicio de la comunidad (Barcellona: 1999) y de ahí la fetichización también de la ética individual inherente a la religión en dichos casos (Gerald Cohen, 2001: 127) por eso nuestro interés en indagar ¿Qué rango de influencia tiene el precepto normativo presente en la idea de la justicia y que está implícito en el concepto de comunidad en las distintas manifestaciones del cristianismo en América Latina? La ilusión de una supuesta comunidad globalizada es renuente a la movilización social y, a la vez, es privatizadora de la conflictividad social, se yergue así como un límite al poder normativo de la ética comunitaria, y como en el caso más evidente de la idea de "comunidad" de las hoy crecientes "teologías" de la prosperidad que dan soporte simbólico a la atomización de la comunidad amplia a favor de las membrecías individuales en las micro comunidades "aisladas" del mundo, y en las que no es difícil encontrar rasgos análogos con el tipo de individualización preconizada por las visiones hegemónicas impuestas por la globalización en general y el proyecto neoliberal en particular.

Si la Teología de la Liberación significó un giro ético en términos de la concepción de la justicia social y los arreglos institucionales de la sociedad en la que la idea de comunidad se despliega, ¿es posible pensar de nuevo en una ética contrahegemónica que dimane de la evaluación de la justicia en el tiempo presente?

LA REFLEXIVIDAD DE LA TRADICIÓN

Para los que viven una tradición social e intelectual en "buen estado" según el comunitarismo, los hechos de la tradición (que son los presupuestos de sus actividades e investigaciones) podrían ser justo eso, presupuestos injustificados que nunca son en sí mismos objetos de atención ni de investigación. Ciertamente, por lo general sólo cuando las tradiciones fallan y se desintegran o se desafían sus seguidores se percatan de ellas, en cuanto tradiciones, y comienzan a teorizar de las mismas empieza a generarse el germen de la deliberación racional que subyace a los juicios prácticos.

Es así que los ejercicios ético reflexivos de la ética cristiana parten con el inicio de la tradición cristiana misma, considerando que Jesucristo se negaba a hacer una evaluación en términos absolutos de las instituciones humanas, entre ella los límites que el judaísmo imponía a la noción de comunidad y por ende los límites de las obligaciones y reciprocidades implícitas, ejemplificando perfectamente el razonamiento que pretendemos desarrollar en el sentido de que las herramientas de la tradición son reinterpretadas bajo un criterio que implica la ruptura con la tradición anterior, idea que desarrollaremos más adelante.

Gerald Cohen nos señala que el marco evaluativo de la justicia social depende sustancialmente tanto de la estructura coercitiva como del *ethos* social y las elecciones de los individuos motivados intrínsecamente por dicho *ethos* en el marco de dicha estructura coercitiva, "por lo que el juicio sobre la última de estas cosas deben formarse a partir de la conciencia del poder que los demás tienen" (Cohen, 2001: 194) es en este sentido que queremos señalar la posibilidad de una reinterpretación de la tradición en función del tiempo presente, reinterpretación que como intentaremos reconstruir en los apartados siguientes, puede ser llevada a cabo por el ejercicio de reflexión consciente de los individuos sobre sus condiciones de existencia presentes[1].

2. ¿QUIÉN ES MI PRÓJIMO? LA REFORMULACIÓN CONTINUA DE LA NOCIÓN DE "COMUNIDAD" EN EL CRISTIANISMO PARA COMPRENDER LA POSIBILIDAD DEL GIRO DE LA ÉTICA CRISTIANA EN EL MUNDO

Sin duda alguna que la primera reflexión sobre la noción de justicia social dentro del cristianismo empieza con el nacimiento del cristianismo mismo como señalábamos anteriormente. Si bien, dicha reflexión se da en un marco de reflexión de una tradición anterior al mismo,

---

1 El recuadro del tercer apartado del presente documento intenta poner en relieve esta idea.

lo cual lejos de restar la originalidad al planteamiento cristiano de la justicia social, ilustra perfectamente la idea de reinterpretación dentro de la tradición, que después de dicho ejercicio reflexivo, genera una nueva visión sobre el mundo, Amartya Sen argumenta que en las tradiciones al margen de "occidente" ya había existido el proyecto de la razón como enfoque para la evaluación de la costumbre social y la política pública y que era "el camino para afrontar los problemas de conducta y los retos de construir una sociedad justa" (Sen 2010: 67) , es interesante resaltar pues, que dicha aspiración que es anterior al proyecto de la ilustración podría potencialmente encajar con la primera ética cristiana. El potencial del espacio deliberativo en el cual es posible examinar si la razón sustenta cierta costumbre o justifica la política en vigor (Sen, 2010: 67) es ilustrado por el conocida reflexión cristiana acerca del "quién es mi prójimo".

La preocupación original sobre los límites y derechos de la comunidad empieza con la ruptura histórica de los criterios evaluación de la noción de justicia dentro de la reflexión cristiana: nótese en la argumentación de Jesucristo acerca de la pregunta ¿Quién es mi prójimo? que las reflexiones contemporáneas de la justicia dentro de la filosofía política han "redescubierto" la relevantes implicaciones del célebre razonamiento implícito en la narración de la historia del Buen Samaritano en el sentido de "ir más allá del confinamiento posicional de nuestras preocupaciones morales" (Sen, 2010: 201).

Esto es importante si se considera que esta pregunta lleva implícita no solo que romper con el límite de la comunidad estrecha de la tradición judaica, del cual es subsidiario.

> La cuestión del deber con nuestro vecino tiene un amplio espacio en la historia de las ideas éticas en el mundo. El cuestionamiento de los vecindarios fijos por parte de Jesús se ha ignorado en ocasiones en la medida en que se considera que la historia del buen samaritano es una moraleja sobre la preocupación universal, lo cual no deja de ser cierto, pero lo esencial es que se trata de un razonado rechazo a la idea de un vecindario aislado (*Ibíd*).

Para Amartya Sen, la metáfora del Buen Samaritano encierra, más allá de una reflexión moral genérica, un tipo de evaluación racional sobre las obligaciones sociales que viabilizan el despliegue concreto de la idea de "comunidad":

> El samaritano está relacionado con el israelita herido a través del propio evento: él encontró al hombre lesionado, vio la necesidad de ayudar, brindó esa ayuda y se vinculó al necesitado. No importa si actuó motivado por la caridad, por un "sentimiento de justicia" o por un

> profundo "sentimiento de justicia al tratar a los otros como iguales. Una vez que se halla en esta situación, está en un nuevo "vecindario" (*Ibíd*.: 203).

Es decir, en una nueva forma de entender el mundo. Vemos pues la implicación directa entre reconocimiento y juicio ético. Hay un antecedente notable en la tradición judía que creemos está detrás de esta idea de justicia social en el cristianismo de apertura de los límites de la comunidad y se encuentra en las raíces de la tradición madre de la cual proviene: el Judaísmo, pues entender la pobreza como fallo de la Tzedakah, es entender la pobreza como el fallo de la justicia, entonces en la raíz de la tradición judía inherente al cristianismo se encuentra ya presente la obligación hacia los pobres la cual transciende el rasgo meramente caritativo para convertirse en una imperativo categórico de "hacer justicia", la existencia de la pobreza expresaba de forma escandalosa el fracaso de la idea de comunidad, bajo esta fórmula evaluativa de la justicia social proveniente del *ethos* comunitario, la pobreza exige ser combatida mediante un esfuerzo societal, la razón de ser de la idea de "comunidad" por definición, no habría de producir pobreza (Gallardo, 2002).

Resulta llamativo el hecho de que el hacer la Tzedakah, es decir, el ejercicio evaluativo de la Justicia Social, quedara relegado dentro del tradicionalismo cristiano a su forma más instrumental: el hacer caridad, y suprimido como ejercicio de reflexión ética, lo que podría atestiguar la historia de la discusión sobre el "quién es mi prójimo", es un Jesucristo que, dentro de la tradición Judía, se encontraría haciendo un ejercicio crítico reflexivo de la Tzedakah, la cual es llevado a un nivel radical, las condiciones de "reconocimiento" de los criterios de membresía de la "comunidad" dentro de la cual el imperativo de hacer justicia se hace efectivo, se transforma en una nueva ética social, una Tzedakah que después de la reflexión de Jesucristo, se vuelve de carácter universal al reconocer en todos los seres humanos a los sujetos de obligación y reparación social.

Si la pobreza no es un hecho inexorable dentro de la tradición judía, y está ligada indefectiblemente a la forma del cómo está organizada la sociedad (Kliksberg, 2010) la sanción moral dentro de esta tradición está dirigida hacia las relaciones sociales que generan tal estado de cosas, por lo que el ideal de la comunidad se cumpliría mediante el imperativo de la Tzedakah, es decir a través del hacer justicia entendida como la obligación de reparación por parte de la comunidad.

Derivamos de esto la afirmación de que detrás de la pregunta con la cual Jesucristo reformula los límites comunitarios y su respectiva solidaridad, subyace una formula evaluativa de los límites de

la comunidad propios de la tradición judía y acaba por subvertirla. Este cuestionamiento de las características de los sujetos hacia los cuales la comunidad debe reparación transgrede la noción de "justicia" tradicional del judaísmo, al evaluar el lugar donde inician y concluyen las reciprocidades y obligaciones sociales que materializan la idea de comunidad.

LA ARQUITECTURA DE LAS INSTITUCIONES JUSTAS Y LA IDEA DE UNA DIGNIDAD HUMANA UNIVERSAL

Una de las características que presentamos en el presente razonamiento es que la deliberación sobre la definición de la "justicia social", es una justicia histórica, aunque deriva de un razonamiento universal (¿quién es mi prójimo? Es decir, la pregunta sobre las características de la vinculación y las obligaciones entre los individuos que está detrás del "reconocer" aquellos que deben ser nuestros semejantes) esta es realizada en una comunidad de juicio temporal, finita e histórica.

Por esto, una investigación para evaluar las fórmulas de justicia social que subyacen a los cristianismos debe indagar sobre los arreglos que permiten los tipos de concepción de la idea de "comunidad" a partir de la cual. El giro ético humanista radical inherente al cristianismo: el ser humano como sujeto central de los arreglos institucionales, el bastante conocido episodio de la acusación farisea a los discípulos de Jesucristo por violar la prohibición de guardar el sábado es la evaluación de los criterios para juzgar las acciones bajo el amparo de cierta arquitectura institucional es evidente e intuitiva: el sentido del ordenamiento del mundo habría de tener como figura central al ser humano como fundamento último de todo arreglo institucional. Es imposible pensar (y es imposible abstraerse de las consecuencias en el orden político y normativo que esta inversión axiológica suponía, al menos en el origen del movimiento cristiano original).

Por lo que el interés que nos ocupa aquí son los marcos históricos en los que se constituye este ejercicio de reflexión permanente de la justicia social en América Latina, dentro de las comunidades. Sin duda alguna que desde ese punto de vista el posicionamiento ético desde países donde el procesos de secularización, el papel de las manifestaciones religiosas en la conformación de una ética popular.

Sería absurdo negar que las religiones mundiales, y muy especialmente el cristianismo, han sido portadoras de nuevos valores. Pero estos tienen que recomendarse a sí mismos en razón del papel que puedan tener en la vida humana. Según MacIntyre

> El cristianismo introdujo con más intensidad aún que los estoicos el concepto de que todos los hombres son de alguna manera iguales ante

> Dios, esta convicción pareció compatible con las instituciones de la esclavitud y la servidumbre, pero proporcionó un fundamento para atacarlas donde quiera que su abolición parecía remotamente posible. […] Pero en la medida en que noción de la igualdad de los hombres ande dios tiene un contenido moral, lo posee porque implica un tipo de comunidad humana en que nadie tiene derechos superiores a los otros hombres en el plano moral y político, y la necesidad es el criterio para las reclamaciones de cada uno frente a los demás, y el tipo de comunidad ha de ser juzgado favorablemente o no en la medida en que proporciona un esquema mejor o peor dentro del que pueden realizarse los ideales de los hombres con respecto a sí mismos o a los demás (2002: 116).

El contenido moral implícito de igualdad estaría, bajo este criterio como el elemento que obliga a la reformulación de ciertos principios de acción práctica, sobre todo en cuanto que estos presupuestos normativos interpelan directamente el orden social existente:

> En efecto, los valores característicos de la igualdad y de los criterios de necesidad que surgieron en gran parte con el cristianismo, no podían de ninguna manera presentarse como valores generales de la vida humana hasta que se hizo patente la posibilidad de la abolición de las desigualdades materiales básicas de la vida humana.
> Mientras los hombres produzcan un excedente económico tan pequeño que la mayoría tenga que vivir a un nivel de mera subsistencia, y sólo unos pocos pueden disfrutar de algo más que esto, la forma de consumo tiene que encerrar una desigualdad de derechos en la vida social. En tales condiciones, la igualdad será en el mejor de los casos una visión, y solo puede mantener esa visión dándole una sanción religiosa. Los valores de la fraternidad y la igualdad sólo pueden realizarse en pequeñas comunidades separadas, y no pueden ofrecer un programa para toda la sociedad (MacIntyre, 2002: 117).

Según MacIntyre "la paradoja de la ética cristiana consiste, precisamente, en que siempre ha tratado de idear un código para toda la sociedad a partir de llamamientos dirigidos a individuos o pequeñas comunidades para que se separaran de resto de la sociedad" es en este punto que disentimos radicalmente de la interpretación de MacIntyre sobre la moral cristiana, que si bien comporta dicha paradoja, no es necesariamente contradictoria, en términos de que la comunidad también crea un juicio ético sobre las relaciones de dicho ideal de comunidad con respecto al mundo. Después de todo la evaluación racional del cristianismo acerca de la justicia social en su sentido normativo parte desde su período fundacional como queda reflejado en dicho episodio, que contrario al criterio evaluativo clásico de la graní-

tica ley mosaica sobre las tradición vigente[2] la tradición cristiana tiende a romper con los límites locales de las obligaciones social, criterio también compartido por Sen (2010).

Coincidimos en todo caso que históricamente el cristianismo se conformó durante siglos con adaptar esquemas conceptuales fuera de su tradición inicial, como la equiparación entre el orden social medieval y el orden supra terrenal (MacIntyre, 2002: 118) y de ahí su imposibilidad de erigirse como sistema de ideas crítico. Es aquí en todo caso donde la coyuntura histórica particular de América latina permite generar los espacios de deliberación racional que refundan los naturaleza de los vínculos comunitarios dentro del cristianismo, y patente de forma singular donde las reformas liberales habían minado el poder local de la religión, allanando de esta forma el camino para el espacio deliberativo en las comunidades campesino rurales.

EL FLORECIMIENTO DE LAS COMUNIDADES EMANCIPADAS

MacIntyre considera que una comunidad florece cuando las actividades de sus miembros que buscan el bien común están moldeadas por la racionalidad práctica, es decir según las relaciones de reciprocidad (articuladas con el poder), el bien, las virtudes, etcétera. Sin duda por eso aquí la distinción entre: a) el razonamiento dentro de la tradición y un posible, y más que probable, oponente que es b) el razonamiento tradicional, ejemplo de ello describiremos más adelante en la configuración histórica de estos espacios de deliberación racional dentro de las comunidades indígenas, en donde esta tensión entre tradición y modernidad, se hará tan evidente, al punto que autores como Le Bot, indican que más allá del carácter crítico y articulador de la ética liberadora, las "sinrazones" de la brutal represión de los movimientos de liberación influidos por la reinterpretación de la ética cristiana durante el conflicto armado guatemalteco, no puede entenderse sin dicha tensión entre tradición y modernidad. Entre la razón esgrimida a la luz de la reinterpretación de la tradición y el razonamiento tradicionalista que permite sobrellevar un estado de cosas *injusto*. Es así como el razonamiento a partir de la noción de comunidad, o el replanteamiento de la misma conlleva a un razonamiento sobre la "justicia social" en virtud del repensar la comunidad.

2 "Algunos académicos han señalado la posibilidad de que el sacerdote y el levita estuviesen preocupados por los rituales de limpieza, siendo indeseable el riesgo de impureza al tocar lo que ellos habrían considerado un cadáver" (Waldrom, Jeremy 2003 "Who is my Neighbor? Humanity and Proximity" s/d, traducción propia, p. 16). Esto de igual forma robustece nuestro argumento en la medida en que en la evaluación de Jesucristo se relativiza y pone entredicho la relevancia de dichas prácticas con relación al imperativo de obrar consecuentemente.

Este tipo de razonamiento se yergue como una fuente normatividad que dado el carácter arbitrario de "tradicional" que se suele derivar de la noción de comunidad, se obvia la posibilidad de la deliberación racional dentro de la misma, con esto pretendemos afirmar la posibilidad del proyecto de autonomía desde la comunidad, a partir de su carácter de espacio de la reflexión sobre la noción de justicia y sus capacidades movilizadoras en este sentido.

Independientemente de la posición que se asuma con respecto, aceptamos como línea de partida tal como menciona Sen de que "La función del razonamiento público sin trabas resulta crucial para la política democrática en general y para la búsqueda de la justicia social en particular" (Sen, 2010: 73).

Así, la misma racionalidad, ya sea teórica o práctica, es un concepto con una historia: ciertamente, puesto que hay una diversidad de tradiciones de investigación, también hay, con las historias, racionalidades en vez de racionalidad, como igualmente se verá que hay justicias en lugar de justicia. A través de estas, una comunidad florece en la medida en que la necesidad provee de razones para actuar a sus miembros.

Un ejercicio reflexivo

"El Espíritu del Señor está sobre mí; él me ha ungido para traer buenas noticias a los pobres, para predicar la liberación a los oprimidos, para traer la salud a los enfermos, la luz a los ciegos […]" Le pedí [al campesino] que me resumiera esas reflexiones

-Como no, Padre –me dijo–, fíjese que no fue una mera discusión, así por gusto […] la buena noticia de Jesús es para nosotros: porque aquí dice que vino a traer la buena noticia a los pobres y esto significa a nosotros, que somos bien pobres

-¿Y qué han descubierto ustedes, en estas horas de reflexión?

-La buena noticia, padre, es que tenemos que construir una escuela: que si no la construimos nosotros, nadie nos la va a construir

-¿Así que eso es lo que sacan ustedes del Evangelio? ¿Ésa es la buena noticia que les trae Jesús: la construcción de esa escuela?

-Así es padrecito, y en ello andamos ahora, en nuestra reflexión".

Fuente: extracto de "Guatemala: el Silencio del Gallo" testimonio autobiográfico de Luis Gurriarán, sacerdote de la orden del Sagrado Corazón de Jesús (Santos, 2007: 40).

---

3. TRANSFORMACIONES CAMPESINAS Y COMUNITARIAS: FLORECIMIENTO Y REINVENCIÓN DE LA COMUNIDAD INDÍGENA CAMPESINA EN GUATEMALA, 1929- 1979

> Lo que intento visualizar es una sociedad política en la cual se dé por sentado que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los

> individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo particular de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepción del bien común (MacIntyre, 1999: 130).

Uno de los hechos más significativos, e inexplicablemente menos estudiados del conflicto armado guatemalteco (marco general, más no exclusivo, en el que debe entenderse este proceso de reinvención de la comunidad al cual aludimos en este trabajo), es el discreto pero vigoroso proceso de modernización dentro del seno de las comunidades indígenas campesinas de puntos concretos en el altiplano guatemalteco cuyo origen ha de situarse en los años que siguieron a la crisis mundial de 1929 (Le Bot, 1995: 92), es imposible detallar aquí todas las circunstancias sociales y económicas concurrentes de este proceso, pero para comprender este proceso de "emancipación india" contra la tradición, donde como mencionaba MacIntyre se da el florecimiento de las implicaciones que la ética cristiana posee.

La idea de florecimiento que consideramos aquí proviene de la idea de MacIntyre, este afirma que lo que necesita un miembro de una especie para es desarrollar las facultades características que posee cualquier miembro de dicha especie (MacIntyre 1999: 63-64). Florecer significa desarrollar las facultades propias de un individuo como hombre –en este caso–; o en otras palabras, cómo tendría que vivir el ser humano. Dicho significado puede variar pero para MacIntyre el florecimiento de una persona se da cuando esta alcanza la independencia en el razonamiento práctico (Lorenzo 2007: 72) dicha característica se hace particular en el ser humano en cuanto que este necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico independiente (*Ibíd*.). La independencia en el razonamiento práctico es el centro y condición del florecimiento. MacIntyre define el razonamiento práctico independiente como "El ejercicio de las facultades humanas de la racionalidad".

Esta transformación se da en el marco de las transformaciones del sistema de explotación y dominación organizado desde la Reforma Liberal de 1871 la conjugación entre la crisis del 29 y la presión demográfica: "hace intolerable y desproporcionado el peso de las deudas acumuladas y heredadas por las cuales la mano de obra de las plantaciones se había podido mantener cautiva [...]. El endeudamiento se vuelve aberrante y el mecanismo pierde su necesidad" (*ibíd*.: 93). Cuando el dictador Jorge Ubico hacia 1933 decreta la abolición de la añeja Ley de Jornaleros que permitía el endeudamien-

to forzado, esta se reemplaza por otro mecanismo más eficiente: la Ley Contra la Vagancia, que "cuidadosa de mantener el orden y el reclutamiento de trabajadores para sus programas de infraestructura (construcción de caminos, etc.) así como de los intereses de los plantadores privados, la dictadura sigue sin tener confianza en el mercado y sigue recurriendo a métodos autoritarios y coercitivos que aseguran la perpetuación de un sistema de sobre explotación" (*ibíd*.). Esta coyuntura permite a una minoría indígena sustraerse del trabajo en las plantaciones y emplearse en otras actividades como el comercio fundamentalmente, estos cambios que implica el desarraigo de la subordinación tradicional a la autoridad local que se enganchaba directamente al sistema de explotación de las grandes propiedades agrícolas, la cohesión comunitaria indirectamente estaba al servicio del sistema de trabajo en las plantaciones.

Es este el contexto donde la cruzada "anticomunista" emprendida por los sectores conservadores de la Iglesia Católica a través primero de la Sociedad de la Propagación de la Fe y luego, a partir de 1945, en la figura de la Acción Católica. La penetración de ésta y de las iglesias protestantes en los altiplanos a partir de los años treinta, ponen en peligro el monopolio del poder simbólico que allí ejercían aquellas autoridades tradicionales "desde la desconfianza, del temor a sí mismo y a los demás, de la culpabilización y de la dependencia" (*ibíd*.: 94) este proceso de cuestionamiento al orden tradicional que legitimaba las relaciones de subordinación.

Esta sociedad indígena campesina iniciaba un proceso de transformación totalmente distinta a las dinámicas sociopolíticas latinoamericanas, con cambios discretos e imperceptibles para la sociedad en general. Quizás una de las paradojas más importante que ilustran la fuerza del giro ético cristiano dentro de las comunidades campesinas indígenas en el altiplano guatemalteco fue el hecho de que la "cruzada" evangelizadora contra el "peligro comunista"[3] sancionado favorablemente por la jerarquía católica animadora de la contrarrevolución de 1954, es decir, un proyecto religioso de profundo corte conservador (Santos, 2007: 14; Le Bot 1995: 93) acabara siendo el vehículo que cohesionaría y acabaría por articular el giro ético y la

3 El relato histórico biográfico de uno de los históricos animadores de este giro ético de base, el sacerdote español Luis Gurriarán López de la orden del Sagrado Corazón de Jesús, resume: "Esos misioneros, llegaron a Centroamérica como refuerzos de la jerarquía eclesiástica en su cruzada contra el peligro comunista. Pero unas semanas, si acaso unos meses, fueron suficientes para que descubrieran donde estaba el verdadero peligro y tomaran partido por los más débiles. Alumbrados por la Teología de la Liberación, pero sobre todo por su propia experiencia directa, vivieron en primera persona la guerra de Guatemala" (Santos, 2007: 17).

modernización de estas comunidades campesinas en pleno proceso de emancipación económica y social, la construcción de una nueva ética social a partir de la reconstrucción de la comunidad, de esta recomposición comunitaria dimanaría una nueva fuente de normatividad que animaría cambios profundos.

Esta nueva penetración cristiana dentro de las comunidades indígenas del altiplano guatemalteco, de convencida misión "anticomunista"[4] se articula con la rebelión contra las creencias tradicionales y la ruptura con el anterior consenso comunitario. Consenso comunitario cimentado a partir de la reforma liberal, que propició la agricultura de exportación basada en la reinvención del trabajo forzado de origen colonial que marcó la subordinación comunitaria a la economía finquera.

El movimiento indígena nació con la ruptura de la "costumbre", se caracterizó por su apertura a la sociedad global y constituyó un poderoso motor de aculturación, que lejos de representar una perdida identitaria, transformó y reforzó algunas manifestaciones simbólicas de la misma (Le Bot, 1995: 99). El impulso del cooperativismo y la organización social tendía anular el desequilibrio de poder material y simbólico en la negociación sobre la que está fundado el contrato social: la asimetría obligada entre indígenas y ladinos, generando una conciencia que trasciende la pertenencia étnica local, para encontrar una fuente de reconocimiento entre las diversas etnias indígenas.

Pero ello el imperativo de la adopción y uso de ciertos elementos occidentales no tenía como objetivo el rechazo a la identidad como la aspiración del reconocimiento en pie de igualdad, como lo supondría la extensión del castellano como lengua franca de comunicación entre los diversos pueblos indígenas y que, en el contexto, significaría un elemento para abolir el poder de los intermediarios y notables ladinos (*ibíd*.: 100). Según Le Bot, el repensar la comunidad después de la emancipación relativa del trabajo forzado, no lleva a la reivin-

---

4 "El catolicismo de la época era fundamentalmente urbano, con un discurso oligárquico, de corte *veterotestamentario*, en el que se satanizaba a las organizaciones populares. En aquellos años, la opción política de Dios se situaba del lado de los finqueros y del providencial gobierno cafetalero de turno. El 4 de abril de 1954, *La Carta Pastoral* de "su ilustrísimo, el arzobispo", fue tajante. El pueblo de Guatemala debería escoger entre obedecer a Moscú o permanecer fiel a la Iglesia, so pena de ser excomulgado *ad aeternum*. En la carta pastoral, su autor iba más allá, pues en ella le pedía al pueblo que se alzase en armas y pelease "contra el enemigo común de Dios y de la Patria". En otra de sus partes, manifestaba la preocupación del arzobispo por defender al catolicismo de "la amenaza del comunismo ateo". Era muy explícita respecto de a quien consideraba como el responsable de semejante disparate en Guatemala. Una publicación de esta naturaleza, 3 meses antes de la caída de Arbenz, no dejaba duda de los intereses que Rossell y Arellano defendían en esa coyuntura" (Montenegro Ríos: 2004).

dicación de la diferencia es el reconocimiento de un *ser* indígena que trasciende la identidad etnolingüística (*ibíd*.). Más que un aculturación pasiva, es el asalto y apropiación a las fuentes de sentido en las cuales se fundamenta el poder de subyugación ladino, y esto es, la apropiación de las herramientas del poder que les ponen en pie de igualdad frente a la sociedad no indígena. Esta rebelión contra estos amos del sentido, según Le Bot, pone en entredicho de forma radical la representación del mundo, aunque los nuevos referentes son simbólicamente ajenos al mundo indígena, se reemplaza la autoridad tradicional que legitima y normaliza la subordinación a favor de la autoridad de esta nueva modernidad de signo cristiano, transformación cuyo mérito radica fundamentalmente en que "es más difícil apropiarse y desviar lo que se encuentra en la fuente del sentido, que los signos que lo manifiestan" (*ibíd*.: 101).

Como en el tratamiento del individuo MacIntyre, plantea que cabe hablar de un *florecimiento* de la sociedad como conjunto, como unidad (*ibíd*.: 186). Si el hombre es dependiente (en su formación, conocimiento, mantenimiento etc.) considera que el concepto de identidad que el individuo tiene es posible porque sus auto atribuciones de identidad sin criterio y sin fundamento exteriores coinciden, en una gran mayoría, con las atribuciones de identidad que hacen los demás fundamentas en criterios concretos. Por lo que el autoconocimiento es un logro individual y social "se construye de modo narrable, inteligible y contrastable y en un conjunto de prácticas interaccionales y comunicativas. No sería pues, tanto un producto, cuanto un proceso" (*ibíd*.: 190). Para Habermas según esto implica que los individuos pueden comprender el punto de vista de los otros gracias a la capacidad de colocarse en el lugar del otro. Esto hace que los individuos puedan captar las expectativas del otro y de los otros, y llegar así a la perspectiva del "otro generalizado". En virtud de tal perspectiva el sujeto capta el carácter normativo que posee el punto de vista de la universalidad. La socialización moral (que implica comprender el carácter universalista y absoluto que revisten los principios morales) se producirá por la asunción del punto de vista de toda la comunidad y esto es válido para el espacio de las reflexiones racionales que este proceso de repensar la comunidad significó en su momento:

> Con las cooperativas nacieron los *círculos de estudio* [...]: personas que se reunían cada semana para estudiar el cooperativismo y, de paso, examinar críticamente sus condiciones de vida: ¿por qué somos pobres? ¿Por qué no podemos manejar nuestro propio trabajo y somos mano de obra esclava de los finqueros? ¿Quién es el dueño de la tierra? [...] llegó un momento en que la mayor parte de las comunidades de

> Santa Cruz del Quiché estaban inmersas en ese proceso, que crecía en un terreno abonado: los movimientos de autogestión y capacitación organizados por la Acción católica (Santos, 2007: 62).

La acción misionera contribuyó a esta idea de "florecimiento" en el sentido en que en el encuentro entre misioneros y realidades se forjó una nueva identidad, de actitudes y proyectos de extensión hacia una comunidad global como lo supuso el encuentro interétnico en las primeras cooperativas campesinas del Ixcan y los altiplanos guatemaltecos[5].

Este movimiento ético del cristianismo no podría ser comprendido ni como una reinterpretación ilustrada externa desde el movimiento religioso foráneo y plasmado en una teología de la liberación o como un súbito cobrar consciencia indígena posterior a la crisis del modelo Liberal; reside, más bien, en el encuentro entre el movimiento de conversión encarnado en estos jóvenes "anticomunistas" cuya visión del mundo se vio retada y confrontada éticamente, frente a la realidad indígena que surge de este giro en la interpretación de la tradición cristiana, dos proyectos de "renacimiento" que se encuentran y nutren mutuamente[6] hasta formar una ética cristiana que articuló la herética utopía campesina en el mundo indígena guatemalteco de finales de los años sesenta, el cual solo pudo ser desarticulado, a finales de los años setenta, mediante el exterminio y una contrasubversión del sentido, que cristalizaría en la penetración planeada y deliberada del pentecostalismo apolítico de las sectas fundamentalistas norteamericanas como estrategia desde el Estado para acabar con esta rebelión contra el sentido tradicional del cristianismo colonial, subvertido por "una religiosidad se manifiesta a partir de elementos temporales y para cuyos miembros la exigencia de Justicia es central"[7] (Le Bot, 1995: 129).

---

5 "La fallida expulsión del padre Luis [Gurriarán] fue un episodio importante en la historia del movimiento cooperativo del Quiché, a cuya vera estaba creciendo un sólido movimiento sindical. [...] en los meses siguientes creció la marea de cooperativas: Sacapulas, Uspantán, Joyabaj, Zacualpa, Chinique, Canillá [...]" (Santos, 2007: 67).

6 Si bien la primera actitud de los primeros animadores extranjeros de este movim5iento compartían una visión marcadamente etnocéntrica y paternalista "Tras contribuir a la evangelización del Quiché [Acción Católica] ahora está contribuyendo al despertar de las conciencias. Es un instrumento de conciencia social y política que intenta sacar al indígena de la ignorancia y la miseria" (Santos, 2007: 35), es indudable el giro que la ética cristiana había dado hacia ese momento en la región.

7 Debe señalarse que ya hacia mediados de los años setenta, bajo la reforma en el pensamiento que supuso Medellín, sectores dentro de la jerarquía católica guatemalteca fueron evolucionando lejos del conservadurismo de las décadas anteriores, llegando a tomar una postura claramente popular a raíz del terremoto de 1976, tras lo cual produjo una serie de reflexiones.

El proyecto de colonización de las tierras bajas del occidente guatemalteco se presentaba como una "tierra prometida" a los campesinos pobres convertidos al neocatolicismo, su necesidad de tierras se canalizó hacia una utopía social. Entre finales de los sesenta y principio de los setenta las cooperativas de colonización de las tierras bajas del occidente de Guatemala se constituyeron en el bastión de la nueva modernidad indígena que se extendería por los altiplanos guatemaltecos (Santos, 2007: 70).

Las cooperativas aquí mencionadas eran el opuesto al antiguo modelo en el cual estos grupos se veían inmersos, trataban de reconstruir en esta tierra una sociedad que conjugara "el impulso religioso y el dinamismo pionero, el espíritu comunitario, el ideal igualitario y el desarrollo socioeconómico" (Le Bot, 1995: 125). Fuese o no reconocido por los movimientos sociales contemporáneos de este proyecto de modernidad indígena, lejos de expresar una autarquía imposible, era la concreción de un modelo que aunque gestado lejanos a los centros urbanos del poder, confrontaba directamente los fundamentos del orden social[8]. Bajo la consigna de una "guerra contra el terrorismo subversivo ateo y comunista", se persiguió de forma implacable a toda forma de organización comunitaria alternativa, y ahí es donde las comunidades cristianas intentarán cualquier tipo de proyecto económico social al margen de la política.

No puede entenderse que uno de los conflictos, en el que la persecución religiosa era parte de la estrategia contrainsurgente, si no es porque, precisamente, la fuente de normativa de esta subjetividad, que rompía con la tradición, tenía su génesis dentro de la tradición misma, es decir, el catolicismo ya instalado durante siglos.

Es su propia finitud, y no la atemporalidad monolítica como criterio evaluador, la que le permite articularse con expresiones populares de resistencia para articular una ética, que en sociedades profundamente ligadas a la tradición cristiana encuentran en la redefinición de la idea de comunidad la nueva ética que deriva de dicha concepción, y que en última instancia se convierte en un obrar determinado en el contexto social histórico en el que se despliega. El testimonio del misionero Luis Gurriarán López:

---

8 En el encuentro entre la utopía campesina y los movimientos guerrilleros debe encuadrarse la previsible reacción violenta del Estado, el encuentro era inevitable ante los límites y sabotaje al proyecto de la modernidad indígena reflejado de forma simbólica en el asesinato del sacerdote Maryknoll William Woods en 1976 (fundador de las primeras cooperativas en el Ixcán desde finales de los años sesenta), reacción previsible, aunque inesperada en términos del grado de brutalidad, que desembocaría en la destrucción completa de dichas comunidades y el asesinato o desplazamiento de sus miembros a manos del Ejército guatemalteco (véanse: Falla, 1993; Le Bot, 1995; Sandford, 2003).

> La capacidad organizativa de la acción católica provenía de los Mayas, gente con grades valores comunitarios. [...] Acción Católica asumió esos valores y los Mayas asumieron el catolicismo como herramienta para dirigir su propio destino. Frente a la vieja idea de la "resignación cristiana", como respuesta a los problemas del mundo, aquí la teología era otra: la que entiende la religión como instrumento del cambio. Si los Mayas protagonizaron ese proceso es porque entendían la religión como un motor para la organización comunitaria, la defensa de la dignidad humana, la superación de la miseria" (Santos, 2007: 36).

Ciertamente, esto influyó decisivamente en la dinámica tan sui generis de la composición del movimiento indígena campesino: el movimiento que en interacción con la realidad campesina generó la reinvención de la comunidad no tenía un origen político revolucionario, sino más bien conservador, al cual la realidad misma reorientó hacia la acción: "Muchos dirigentes indígenas experimentaron una misma transformación: empezaron por la religión, siguieron con la política y recalaron, al cabo de los años, en la guerrilla" (*ibíd*.: 80).

La desarticulación violenta de una nueva subjetividad, ahí donde formas revolucionarias no religiosas (marxismo incluido) distaban del universo cultural simbólico y tenían una lenta penetración, la revolución silenciosa dentro de la tradición cristiana, no tanto por la transgresión que significaba el modesto modelo de colonización de las tierras vírgenes animado por los grupos , sino como la posibilidad a la que apuntaba la generación de una nueva idea de comunidad indígena, el verdadero agravio en una sociedad estamental y diferenciada étnicamente es la posibilidad de concretar una experiencia al margen del poder, situarse en pie de igualdad frente a la sociedad global de cuya participación se encontraba excluido, la redefinición de la comunidad en pie de igualdad material y simbólica (liberación del trabajo de las fincas, con los centros urbanos ladinos).

En dicho sentido el poder no se equivocó en cuanto hizo de su principal objeto de represión a sacerdotes, religiosos y catequistas, aunque pueda pensarse que la Teología de la Liberación haya sido un movimiento relativamente eterno y ajeno a la sociedad indígena (Le Bot, 1995: 278), más allá de esto su capacidad de crear comunidades crítico reflexivas sobre la realidad del tiempo presente y una nueva noción de justicia social que animó la corriente modernizante en el seno de las comunidades indígenas durante este período, es quizás su mayor valor inobjetable. No consideramos exagerado, desde dicha perspectiva, el testimonio de Gurriarán al advertir no solo que no hacía falta la necesidad de una sofisticada teoría para fundamentar una postura ética y de la cual dimanaría una práctica política consecuente con dicha realidad.

Años antes (pocos, ciertamente) del Concilio y las fundamentaciones teológicas de la Teología de la Liberación, las preocupaciones de estos estaban ya en la práctica de las comunidades y religiosos que asistían a articulación del movimiento indígena campesino guatemalteco:

> En Guatemala no hubo teólogos de la liberación, pero [sí] muchísimos católicos implicados en lo que cabría llamar Práctica de la Liberación, no escribían ensayos ni *best sellers*, pero entendían la religión como un instrumento de transformación, una vía para que los más necesitados recuperaran la dignidad y mejoraran sus condiciones de vida. […] su sensibilidad fue un producto autóctono, fruto de la propia realidad (Santos, 2007: 82).

JUSTICIA SOCIAL Y CONCIENCIA EN EL TIEMPO PRESENTE

La emancipación se produce no por el expediente de demostrar que la religión es falsa, sino en el momento en que revelamos cuál es la fuente de la religión en un mundo sin alma que necesita que esa alma regrese a él, un mundo que necesita ser humanizado (Gerald Cohen: 2001: 111).
Nunca un modelo se ha generalizado tanto en el continente y nunca ha conducido a un fracaso tan lamentable en la historia de América Latina.

(Emir Sader, a propósito del neoliberalismo).

Tal como lo anticipó Marx, si hemos de seguir el razonamiento de Cohen, más que demostrar la imagen ilusoria que proyecta en la conciencia del oprimido una realidad histórica, es demostrar la naturaleza de la praxis que genera dichas imágenes en la conciencia, vemos como, la propia evaluación y conciencia dentro de una religión crea las condiciones para su propia ética particular, en el apartado anterior vimos como la conciencia de los elementos que generan una situación opresiva (la subordinación en la dicotomía indígena/ladino) lejos de simplemente renegar de la tradición o la simple demostración de la ilegitimidad de la razón que le sustenta, la empresa va hacia las relaciones dentro del mundo que generan la aceptación de la sumisión, en esto consistió en mi opinión, el mérito de la emancipación indígena campesina de inspiración cristiana, subvertir la fuente de esta tradición que legitimaba un orden injusto.

Si el mundo y el ideal religioso es la expresión ideal de mundo, cuya deshumanización en sus contradicciones “mundanas”, generan esta expresión religiosa contradictoria, es la evaluación

misma y la formulación ética de la comunidad y el escrutinio acerca del "quién es mi prójimo" el que mantiene a la ética fundada en la comunidad religiosa emancipada de su propia alienación es, parafraseando a Oscar Romero, "donde la Iglesia encuentra su propia salvación".

Es preciso señalar la imposibilidad de una definición universal de la justicia social, por el contrario la riqueza y la fuerza de la justicia en la que radicó y potencialmente el espacio de reflexivo, es la puesta, bajo una racionalidad concreta y sujeta al escrutinio de la comunidad deliberativa, que la noción de justicia social se impone.

Entonces ¿Cómo redefine la comunidad el cristianismo en el contexto actual de esta suerte de neo tradicionalismo en que ha devenido el proyecto neoliberal en América Latina? Para evaluar el grado de reflexividad sobre la comunidad y su noción derivada de "justicia social"

> Las doctrinas, las tesis y los argumentos todos han de entenderse en términos de un contexto histórico, de ningún modo se sigue, por supuesto, que la misma doctrina o los mismos argumentos no puedan volver a aparecer en unos contextos diferentes. Tampoco se sigue que la apelación a una verdad atemporal no se hace. Antes bien, tales apelaciones se hacen para las doctrinas cuya formulación en sí misma está ligada al tiempo, y que el mismo concepto de atemporalidad es un concepto con historia –una que en ciertos tipos de contexto no es en absoluto la misma que en otros" (MacIntyre, 1994: 29).

Pues es en esa medida en que la idea de justicia temporal vivida y producto de la deliberación. Por otro lado, ya que hemos visto que este es un ejercicio reflexivo permanente, los giros profundamente conservadores son también posibles dentro de esta fuente de normatividad, prueba de ello es el auge de los nuevos movimientos religiosos protestantes de corte fundamentalista en Guatemala.

En el espacio dejado a la reevaluación en ciertas variantes del cristianismo en América Latina, en donde la nueva comunidad tiende a crear espacios de reinterpretación el neoliberalismo ha creado una nueva suerte de tradición que se arraiga profundamente en una interpretación cristiana que reduce la comunidad a sus mínimos instrumentales, los criterios de afinidad comunitaria vuelven a cerrarse y pierden su carácter abierto a la sociedad global, estructuradas en nuevas comunidades aisladas de la participación política, el mero hecho de señalar a las *teologías* de la prosperidad como una simple forma de alienación religiosa "nociva" que complementa simbólicamente al orden neoliberal, la reflexión debiera ser antes bien sobre la naturaleza de la desintegración de los vínculos sociales solidarios que generan esta búsqueda de sentido en esta suerte de nueva estruc-

turación social "de micro dimensión y de búsqueda de sentido [en que] estos movimientos despolitizan generalmente a sus miembros" (CLACSO y CETRI, 2003: 148).

Si bien en términos sociales hoy en día el proyecto neoliberal ha fracasado, no deben obviarse las consecuencias sociales de esta transición conservadora "aumento de la pobreza, crecimiento de las desigualdades, desmantelamiento de los servicios públicos, despidos en masa, quiebra de las pequeñas empresas, precariedad en las condiciones de trabajo y desarrollo del sector informal" (*ibíd*.: 138) características materiales que no pueden desligarse de la forma como influyen directa o indirectamente en las características de estas comunidades cerradas a los espacios públicos seculares que ahora parecen formar parte del neo tradicionalismo que empieza consolidarse dentro de los sectores populares, sectores en donde cabría esperar un mayor movimiento y organización de base social dadas estas circunstancias económico sociales nefastas de la implantación del neoliberalismo, el giro conservador tanto del catolicismo como el auge del pentecostalismo, conforman junto a los valores neoliberales esta nueva tradición que reemplaza de nuevo el razonamiento *dentro* de la comunidad religiosa por el razonamiento religioso tradicionalista como explicación del mundo y la búsqueda de sentido en este *mundo sin alma* que señala Cohen, esta ambivalencia del cristianismo en el tiempo presente como vector del *ethos* de la justicia social y como forma de razonamiento religioso tradicionalista.

Si bien en los territorios donde actualmente los movimientos sociales se encuentra en ejercicio activo de oposición son las zonas de explotación minera y petrolera, también, debe señalarse, el discreto potencial reflexivo que en zonas donde los vínculos sociales y solidarios han sido desintegrados profundamente luego del embate neoliberal, las labores de creación de nuevos vínculos sociales que redefinen el reconocimiento como "comunidad" son de alcance sumamente limitado[9].

Hemos insistido a lo largo de este trabajo en señalar la capacidad reflexiva potencial de la ética cristiana que se activa bajo ciertas circunstancias concurrentes, como lo ejemplifica la solidez del silenciado proyecto de emancipación indígena campesina que tuvo como

---

9 El trabajo social de iglesias protestantes en sectores populares, a través de la creación de comedores populares, atención infantil sin distinción religiosa o siquiera barrial (categoría muy distintiva aún entre barrios populares en ciudad de Guatemala) son ofrecidos con alcance limitado, pero debe señalarse, no obstante, la corriente hegemónica del protestantismo en Guatemala, la existencia de dichas iniciativas de cohesión social que favorecen los vínculos solidarios y asociativos dentro de los sectores populares.

respuesta la feroz persecución de catequistas y misioneros hasta la desaparición física de los mismos, es porque en el presente, la reflexividad racional cristiana encuentra en la tradición neoliberal, de la cual las éticas tradicionalistas cristianas son participes como eje ordenador y articulador de creencias que legitiman el orden social dentro del proyecto de alienación del mundo, una neo tradición que amenaza al fundamento de la tradición reflexiva misma, si dentro de los sectores populares la ética cristiana fue el foco de reflexión nueva fuente de normatividad para la lectura de la justicia social en América Latina, ahora es una fuente de razonamiento que ordena la conciencia de la mano de nociones como el esfuerzo propio por encima de la solidaridad comunitaria, el individualismo y la desconfianza en los espacios públicos seculares.

Si hablamos de la idea de *florecimiento* de las comunidades emancipadas muy en el sentido de MacIntyre, es precisamente porque el fenómeno del florecimiento de la conciencia y la redefinición de la naturaleza de la comunidad al amparo de la interpretación racional de la tradición que da significado a la misma, tiene un potencial emancipador incuestionable a través de las implicaciones prácticas que se derivan de dicho ejercicio reflexivo que da consciencia plena de sí mismos a los individuos que participan de la comunidad con todas las implicaciones políticas que esto pueda tener. No debe derivarse, de esta afirmación, que el cristianismo haya sido una suerte de sucedáneo del marxismo o cualquier otra corriente racional libertaria dentro de las comunidades indígenas campesinas, pero en cambio, sí que ejemplifica, a mi criterio, la vinculación íntima entre ética y política. El cristianismo sigue manteniendo su vigencia potencial en términos de fuente normativa de la justicia social, el rumbo histórico que dicha vigencia tome, aún se encuentra abierto.

BIBLIOGRAFÍA

Assman, Hugo 1973 *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Sígueme).

Barcellona, Pietro 1996 *Posmodernidad y Comunidad: el regreso de la vinculación social* (Madrid: Trotta).

CLACSO y CETRI 2003 "América Latina" en Amin Samir; Houtart François (eds.) *Globalización de las resistencias: El estado de las luchas* (Barcelona: Icaria-Antrazyt / Cáritas).

Cohen, Gerald 2001 *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Barcelona: Paidós).

Falla, Ricardo 1993 *Masacres de la Selva* (Managua: Latino Editores / CRIES).

Kliksberg, Bernardo 2010 “El Judaísmo reclama el compromiso con el otro y la acción” en <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=6943>.

Le Bot, Yvon 1995 *La guerra en tierras Mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)* (México: Fondo de Cultura Económica).

Lorenzo Izquierdo, David 2007 *Comunitarismo contra Individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre* (Navarra: Aranzadi).

MacIntyre, Alasdair 1994 *Justicia y Racionalidad* (Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias).

MacIntyre, Alasdair 2002 *Historia de la Ética* (Barcelona: Paidós).

Montenegro Ríos, Carlos Roberto 2004 “La Iglesia católica y la Revolución de 1944” en *Dialogo* (Guatemala: FLACSO), Año 4, N° 7, número extraordinario, julio.

Sandford, Victoria s/f *Violencia y Genocidio en Guatemala* (Guatemala: F&G editores).

Santos, Carlos 2007 *Guatemala: El silencio del Gallo* (Barcelona: Debate).

Sen, Amartya 2010 *La idea de la justicia* (Taurus: Barcelona).

María Soledad Catoggio*

CATÓLICOS EN EL "MUNDO DE LOS POBRES"

IMAGINARIOS Y SENTIDOS FRENTE A LA SITUACIÓN REPRESIVA DURANTE LA ÚLTIMA DICTADURA MILITAR ARGENTINA, 1976-1983

INTRODUCCIÓN

La presencia del catolicismo argentino en el mundo de los pobres tiene un denso espesor histórico. Tempranamente, iniciado el siglo XX, en su disputa con la hegemonía liberal en el gobierno, el catolicismo hizo suya como forma de impugnación al orden la demanda por la inclusión de pobres, mujeres, indígenas, entre otros marginados por el modelo económico y político en boga. Mediando la década del veinte, el origen mayoritariamente católico de las temidas "clases peligrosas", en las que rápidamente devinieron las masas inmigrantes difíciles de integrar a la nación, dotó al catolicismo de un fundamento para proyectarse como pilar del deseado orden social (Devoto, 2002: 47). La entonces llamada "cuestión social" se convirtió en una de las preocupaciones de amplios sectores del catolicismo argentino destinada a perdurar. Para hacer frente a aquella cuestión social este catolicismo se valió de un vasto dispositivo institucional que, acorde con su visión integral del mundo, buscó llegar a diversos espacios sociales y funcionar como "dador de argentinidad", homogeneizando la diversidad existente (cfr. Mallimaci, 1992).

* Dra. en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Docente de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

No obstante esta realidad histórica, el imperativo del *cambio* que trajo consigo el triunfo de la Revolución Cubana en América Latina sentó las condiciones para la convergencia de diversos actores sociales en torno a un "imaginario de ruptura". En la región, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, realizada en 1968, dio líneas para sentar posiciones críticas y emprender el proceso de trasformación en las iglesias latinoamericanas. Pero al poco tiempo, el consenso estalló en una polarización entre quienes promovían un cambio radical y aquellos otros que se contentaban con una modernización interna y una reforma gradual en las relaciones entre la iglesia y la sociedad (Levine, 1996: 85). Aún a pesar de estas tensiones, la coyuntura pasó a la historia como un momento de quiebre para el catolicismo latinoamericano. Este imaginario se tradujo en la cristalización de una representación todavía hoy extendida: la idea de que el catolicismo posconciliar latinoamericano "optó por los pobres" y se volcó de lleno a los sectores populares. En la escena local, la punta de lanza de esta ruptura con un viejo *modus vivendi,* de reproducción social entre los círculos de elites, habría sido el surgimiento de un novedoso movimiento sacerdotal, como fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM, 1968-1974) (cfr. Pérez Esquivel, 1992).

En realidad, tiene lugar un proceso de *politización* de esa vieja "cuestión social", a partir de la cual "el pobre" deja de ser considerado como un objeto de caridad y asistencia para convertirse en sujeto de transformación social (Löwy, 1999: 50). En estos años cobró forma una corriente intelectual original en la región, conocida como la teología de liberación. Lejos de conformar un movimiento social, este conjunto de producciones intelectuales recuperó diversas experiencias previas y contemporáneas de militantes cristianos de base que buscaban el cambio social y les dio un marco de sentido y legitimidad *a posteriori* (cfr. Chaouch, 2007)[1]. Esta formulación teológica sistematizó conjuntamente una teoría y un conjunto de normas para la acción en torno a los tópicos de pobreza y pobres. Las explicaciones de la pobreza, partiendo de una definición "estructural", se poblaron de conceptos provenientes de las ciencias sociales como "clase", "conflicto" y "explotación"[2]. Lo que cambió no fue el compromiso con los

---

1 El proceso de politización que transformó la presencia del catolicismo latinoamericano en el "mundo de los pobres" ha sido ampliamente trabajada. En clave comparada, pueden consultarse: Dodson (1979); Lernoux (1980, 1982); Neuhouser (1989); Levine (1996); Klaiber (1997); Drogus y Stewart-Gambino (2005); Patterson (2005); entre otros.

2 En otros contextos nacionales de la región este proceso de politización de la cuestión social en el mundo católico se tradujo en términos de "lucha de clases", haciéndose eco de los fluidos intercambios con la tradición marxista. En la Argentina, en cambio, el

pobres, impulsado por los católicos latinoamericanos desde comienzos de siglo a partir de programas asistenciales o de reformas agrarias o políticas, sino el modo en que se explicaba la pobreza y el papel que se promovía para los pobres en la iglesia, la sociedad y la política (Levine, 1996: 91 y 94). Desde esta perspectiva, los pobres, devenidos ahora en sujetos de la transformación social y política, tienen un capital propio: una percepción privilegiada de la realidad a partir de su misma situación de pobreza. La desposesión de bienes materiales es leída como una "falta de compromiso con los bienes materiales" y transformada en un capital simbólico.

En este decurso, diversos sectores del catolicismo argentino emprendieron un proceso de toma de opciones orientadas hacia ese "mundo de los pobres" que los convirtió en objeto de vigilancia y represión estatal durante la última dictadura militar.

En este marco, este trabajo está dedicado a explorar cuáles fueron las modalidades de vigilancia y represión que experimentaron los diversos catolicismos presentes en el mundo de los pobres, qué significados y sentidos se construyeron en torno a la situación represiva y de qué manera estas víctimas se convirtieron en modelo para la acción de nuevas generaciones que, identificadas con aquellas experiencias, buscan dotar de sentido a viejos y nuevos emprendimientos entre los sectores populares.

Solidariamente con ese "imaginario de ruptura" señalado más arriba, persiste la idea de que el MSTM se convirtió en el blanco privilegiado de la represión estatal durante el régimen militar. Es por ello que dedicaremos buena parte de nuestro desarrollo argumental específicamente a discutir está homologación instalada tanto en el imaginario social como en la literatura académica del fenómeno. El análisis busca poner en evidencia diversos puntos de contacto entre distintos sectores del catolicismo presentes en el mundo de los pobres que experimentaron en primera persona o en su entorno próximo la vigilancia y el accionar represivo en aquellos años trágicos de la historia argentina.

I- IMÁGENES DE RUPTURA Y FILIACIONES SIMBÓLICAS EN TORNO AL MSTM

La homologación entre MSTM y "progresismo" dentro del catolicismo se convirtió en un lugar común no sólo para los actores del propio mundo católico, sino que funcionó como argumento entre los análisis periodísticos, sociológicos e históricos que se dedicaron al período.

---

arraigado influjo del peronismo condujo a poner en el centro de la cuestión la noción de "pueblo" como sujeto de la interpelación. Cfr. Tamayo Acosta (1989).

Seisdedos (1999) sitúa al asesinato del sacerdote Carlos Mugica como punto de inicio de historia de la represión a los cuadros del MSTM. En el mismo sentido, Pérez Esquivel define al movimiento sacerdotal como "la expresión organizada más relevante de los cristianos progresistas" (1992: 400), que bajo la dictadura militar, "sufre la derrota del movimiento popular", "dando muchos mártires a la Iglesia" (1992: 423). Por último, Martín Obregón (2006) busca explicar la continuidad entre represión estatal y disciplinamiento institucional, acudiendo a un argumento semejante. Obregón sostiene que la política de encauzamiento de los "jefes de la Iglesia" se dirigió especialmente hacia aquellos sectores que hacían una interpretación "progresista" de los textos sagrados, tal como era el caso del MSTM. Según su perspectiva, con el golpe de Estado se acentuó la tendencia de los militares de vincular a estos grupos con el marxismo y la "subversión" (Obregón, 2006: 140-141).

Esta homologación no solo funcionó como una construcción analítica de aquellos especialistas interesados en el fenómeno, sino que cobró sentido entre los actores de la época. La expresión "tercermundismo" traspasó los límites del MSTM para dar sentido a una corriente social, por definición poco cristalizada y más vasta, que agrupó a diversas expresiones del asociacionismo clerical contestatario de los años sesenta y setenta (cfr. Martín, 1992: 11). En definitiva, se convirtió en un sello identitario, eficaz para demarcar fronteras simbólicas dentro del mundo más amplio del catolicismo. Esto fue posible, en parte, por el carácter *movimientista* que definió en la práctica al MSTM como una organización flexible, carente de mecanismos de afiliación institucionalizados, articulada en reuniones locales, cada cual con modalidades propias de participación, que esporádicamente convergían en encuentros nacionales[3]. Estas circunstancias hicieron difícil una delimitación precisa de sus miembros y facilitaron, en cambio, adhesiones espontáneas de un círculo más amplio que no necesariamente participaba de sus encuentros, declaraciones y acciones[4]. Con

---

3 La estructura mínima de la organización supuso el nombramiento de algunas individualidades que cobraron mayor visibilidad al ser designados representantes del secretariado nacional y de los espacios zonales (que, a veces, agrupaban varias diócesis). Para ilustrar el caso, en el primer encuentro nacional de mayo de 1968 fueron nombrados los sacerdotes Rodolfo Ricciardelli, Hector Botán y Jorge Vernazza, como responsables del secretariado; y por como delegados zonales, Miguel Ramondetti (por el Noroeste), Nagib J. Nasser (por Córdoba) Pedro González (por Buenos Aires y alrededores) José María Serra (por Santa Fe y Entre Ríos) Miguel Beratz (por provincia de Buenos Aires y zona sur).

4 Las bases más amplias que conformaron el MSTM, en la práctica, se identificaron con aquellos que integraban la nómina de adhesión de sacerdotes al *Mensaje de los 18*

el transcurso del tiempo, el prestigio ganado por el MSTM entre ciertos sectores del catolicismo alentó las filiaciones simbólicas. Muchos actores de la época rehacen su pertenencia al movimiento sacerdotal a partir de sus elaboraciones de memoria: el hecho de haber estado en alguna reunión, participado de algún acto, o incluso, simplemente haberse sentido identificado con sus declaraciones y/o acciones, basta para marcar esa pertenencia. No importa demasiado si efectivamente *estuvieron o no allí*; es significativa, en cambio, la fuerza simbólica que se condensó en torno al MSTM.

II- CONTENIDOS IDEOLÓGICOS Y PRÁCTICAS COMPARTIDAS EN TORNO AL MUNDO DE LOS POBRES

En los años sesenta y setenta el mundo de los pobres fue un escenario propicio para la convergencia de actores disímiles que, a pesar ello, apelaron a contenidos ideológicos semejantes para legitimar sus opciones y trazaron derroteros comunes a partir de sus cursos de acción.

Las referencias a la encíclica *Populorum Progressio* (1967), al Concilio Vaticano II (1962-1965) –especialmente *Gaudium et Spes*–, a la II Conferencia de los Episcopados Latinoamericanos en Medellín (1968) y al Documento de San Miguel de la Conferencia Episcopal Argentina (1969) conforman un repertorio de referencias de autoridad recurrentes en las declaraciones del MSTM y eficaces para reinventar la tradición y legitimar los nuevos acentos que adquirió entonces la "cuestión social". A modo ilustrativo, citamos un fragmento de una declaración del sacerdote Carlos Mugica, reconocido integrante del movimiento sacerdotal:

> Sin duda, que a nivel cristiano fue decisiva en este punto la toma de posición del Magisterio de la Iglesia, y sobre todo, de Pablo VI. En la constitución pastoral *Gaudium et spes,* el Concilio exhorta a los cristianos a comprometerse en la creación de una sociedad nueva y a ampliar

---

Obispos del Tercer Mundo. El listado consta de unas 270 firmas y puede encontrarse tanto en la compilación de documentos elaborada por Domingo Bresci (1994) como en el primer número del órgano de difusión del MSTM, el boletín *Enlace*, órgano de difusión del movimiento. Según la carta redactada por el sacerdote Miguel Ramondetti, convocando al encuentro de responsables zonales, fechada el 8 de abril de 1968, para entonces, habría ascendido a 320 firmantes, todos los cuales fueron convocados a vincularse al MSTM. Otro índice de identificación de sus miembros puede establecerse a partir de las firmas a los documentos y/o a las notas publicadas en el *Enlace*. Sin embargo, en la mayoría de los documentos las firmas se reducen a los representantes nacionales y, excepcionalmente, a los referentes regionales. Son en cambio, más frecuentes, las firmas a comunicados regionales. A pesar del desarrollo del movimiento en el tiempo, en ningún momento se institucionaliza un listado completo de sus integrantes.

> el campo de compromiso solidario al mundo entero. La encíclica *Populorum progressio* precisa más el campo de atención y de acción. Es la carta fundamental del Tercer Mundo desde la perspectiva católica. No basta ya luchar para que desaparezcan los individuos ricos y pobres, sino que se trata de acabar con los países ricos y los países pobres. No se trata de que los pueblos ricos ayuden a los pueblos pobres, sino de que los pobres dejen de ser pobres (Carlos Mugica, 1971; citado en Vernazza, 1996: 95).

Ahora bien, la referencia a este corpus documental como mecanismo de legitimación es compartida por otros actores ajenos al MSTM. El consejo que nucleaba a las congregaciones religiosas femeninas en el país, en su informe correspondiente a marzo de 1974, recurre a las mismas citas de autoridad para fundamentar una práctica ya extendida entre las religiosas: la inserción en el mundo de los pobres.

> En el país existen, aproximadamente 11.800 religiosas. Están distribuidas, principalmente en los centros urbanos. A partir del Concilio se observa un movimiento de redistribución orientado hacia el interior y hacia los barrios de las ciudades y las villas de emergencia. El origen de este movimiento de encuentra en las resoluciones de muchos Capítulos especiales, que fieles al Vaticano II, Medellín y San Miguel, han tenido como consecuencia concreta, la implantación de nuevas comunidades, provenientes de otras más grandes que se han dividido o del cierre del algunas obras, especialmente colegios ("Informe de la Conferencia Argentina de Religiosas", 1974; citado en Quiñones, 1999: 166).

La apelación común a este corpus documental, antes que definir un programa ideológico, funcionó como acervo para la legitimación de una opción práctica: la presencia en el mundo de los pobres. Así, será posible la convergencia de actores que traen consigo carreras ideológicas de lo más variadas. Algunos fueron jóvenes admiradores del Eje, durante la Segunda Guerra Mundial; otros se reconocen discípulos de los sacerdotes Leonardo Castellani y Julio Meinvielle, admiradores y propugnadores del modelo corporativista del fascismo italiano durante los años treinta; una buena parte –sino la gran mayoría– proviene de familias decididamente antiperonistas; los hay también de aquellos que se iniciaron en torno a los Cursillos de Cristiandad, conocidos círculos de corte militarista y católico, semillero de cuadros de la dictadura militar del general Onganía. Estas marcas de origen no fueron obstáculo para el desarrollo de derroteros semejantes entre aquellos actores de la época que definieron su identidad religiosa a partir del trabajo entre los sectores populares.

El "mundo de los pobres" admitió un vasto repertorio de opciones prácticas. Los caminos a seguir cubrieron un amplio arco de posibili-

dades, uno de cuyos extremos era cierto tipo de *destinatarios* (los jóvenes, los indígenas, los obreros, los trabajadores rurales, entre otros) y el otro era un tipo de *lugar social* (el barrio marginal, la villa, la comunidad, la fábrica, la cooperativa rural). En el límite, algunos pocos consideraron que la liberación de los pobres exigía el camino de la lucha armada. A modo de ejemplos, podemos mencionar al sacerdote José Czerepack, dedicado activamente a la organización de los trabajadores rurales; al igual que las religiosas Alice Domon e Yvonne Pierron. Otros, como Miguel Ramondetti y Francisco "Paco" Huidobro fueron conocidos "curas obreros". Una variante de esta experiencia fue, por ejemplo, el caso del sacerdote Mauricio Silva, quien optó por el trabajo como barrendero municipal y se volcó de lleno a la organización sindical de sus compañeros. Carlos Bustos, Orlando Yorio, Francisco Jalics, entre otros, optaron por el trabajo sacerdotal en las villas de emergencia. El sacerdote Omar Dinelli, como otros tantos, se dedicó al trabajo con los jóvenes en distintos pueblos del interior del país. Por último, las religiosas Guillermina Hagen, María Bazán se volcaron de lleno al trabajo en las comunidades indígenas. Fue habitual, el pasaje y la circulación por diversos espacios sociales. En este sentido, el caso de Alice Domon es un buen ejemplo. A lo largo de su trayectoria pasa por distintas experiencias: la villa de Lugano, la cooperativa rural de Corrientes, los espacios de contención a familiares de desaparecidos en Buenos Aires –primero, en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y, luego, en la iglesia Santa Cruz. Todos estos espacios y sus destinatarios configuran distintas modalidades de concebir la presencia en el mundo de los pobres.

III- SIGNIFICADOS DE LA "CONDICIÓN SUBVERSIVA"

Las figuras retóricas de "enemigo interno" y "subversivo" fueron construcciones imaginarias alentadas desde el discurso publicitario del régimen militar, cuya singularidad fue la tendencia a ser definidas vagamente, desdibujando las fronteras sociales de las identidades políticas, sindicales, sociales, culturales y religiosas y resguardando la lógica operativa seguida por los agentes de la represión. Sin embargo, el accionar represivo, antes que en la búsqueda del publicitado "virus de la subversión", se valió de criterios precisos y definidos –aunque siempre sujetos a un margen de arbitrariedad– para poner en marcha la ingeniería represiva. En el mundo católico, el tópico de "tercermundismo" funcionó como categoría englobante para justificar la vigilancia y encasillar dentro del catálogo de la "subversión" a todo aquel sacerdote, religioso/a, -incluso obispo- considerado heterodoxo. Durante el período comprendido entre 1968 y 1974 la etiqueta de "Sacerdotes para el Tercer Mundo" rotuló las fojas de espionaje entre las

filas del catolicismo, archivadas en la Dirección de Inteligencia de la Policía Bonaerense (DIPBA)[5]. Sin embargo, a la hora de poner en marcha la maquinaria represiva y traspasar el umbral de la vigilancia, ni la pertenencia al MSTM, ni la condición de "tercermundista" bastaban. Los documentos de inteligencia ponen en evidencia la existencia de criterios mucho más precisos y restrictivos a la hora de evaluar los criterios para la acción represiva. Respecto los sacerdotes pertenecientes al MSTM que integraron la nómina correspondiente a la jurisdicción de la DIPBA, los agentes de inteligencia concluyeron que en varias oportunidades que no se trataba más que de una

> […] expresión de deseos en virtud de que hasta el momento no han adoptado actitudes positivas que indiquen su actitud de romper con la estructura clásica de dicha organización clerical y volcarse de lleno a los sectores populares (Archivo DIPBA, Legajo de Referencia Nº 15.281, "Sacerdotes del Tercer Mundo", Tomo I, folios 1-59, Folio Nº [11]).

De este modo, es la presencia entre los "sectores populares" y no la condición de "tercermundista" el criterio práctico para definir la "condición subversiva" en esta población. Desde la perspectiva de los agentes de la represión,

> […] sus prédicas no tienen un contenido revolucionario tal como se manifiestan en otros lugares del país y América, sino que están ceñidas a las usuales prácticas cristianas pero modernizadas por los conceptos vertidos en las últimas encíclicas papales (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (a), Folio Nº [11]).

---

5 El 30 de abril de 1998, por Resolución N° 9 del Ministerio de Seguridad y Justicia de la Provincia de Buenos Aires se disolvió la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA, en la última de sus denominaciones). Organismos de defensa de los Derechos Humanos solicitaron enfáticamente la separación del Archivo de las fuerzas policiales, la protección y salvaguarda de la información y el acceso a la misma. Ese año la Justicia impuso un recurso de "no innovar" para proteger el Archivo. El edificio donde funcionaba la DIPBA y el archivo fueron cedidos mediante la Ley provincial N° 12.642 del año 2000 a la Comisión Provincial por la Memoria. La Comisión Provincial por la Memoria es un organismo público no gubernamental, autónomo y autárquico creado por Ley 12.483 de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires el 13 de agosto de 2000. Está presidida por Adolfo Pérez Esquivel (Premio Nobel de la Paz) y el Fiscal Hugo Cañón. El archivo de la DIPBA es el único archivo de espía político-ideológica abierto al público en el país desde octubre del año 2003. Vale una aclaración: por el carácter coordinado de los servicios de inteligencia, en el Archivo de la DIPBA se encuentran documentos de otros servicios de inteligencia, lo que trasciende tanto la inteligencia policial cuanto la territorialidad de la provincia de Buenos Aires.

De acuerdo a estas evaluaciones, los agentes de la represión lejos de percibir un contenido ideológico definido y amenazante, tienden a subestimarlo y subrayar el corto horizonte de sus prácticas. Los documentos de la DIPBA expresan un fuerte escepticismo respecto de las pretensiones de los actores. En efecto, definen el "campo social", como el campo de acción predilecto del MSTM pero enfatizan la incapacidad del movimiento para hacerse eco de sus aspiraciones:

> Estos curas han tratado de soliviantar a los moradores de las villas, pero hasta ahora han fracasado en sus propósitos de crear convulsión o intranquilidad ya que contra sus intentos han conspirado el hábito, o la ignorancia, o la indolencia, o la idiosincrasia de quienes tratan de reivindicar, debido a que los mismos no sienten el infortunio que los demás se empeñan en adjudicarles (Archivo DIPBA, Legajo de Referencia Nº 15.281, "Sacerdotes del Tercer Mundo", Tomo III, folios 63-81, Folio Nº [73]).

Sentencian el mismo fracaso rotundo con respecto a sus acciones para lograr influencias sobre el peronismo o sectores del mismo, identificado con las causas-populares:

> Es conveniente destacar que tanto las estructuras directivas del peronismo político como las del peronismo gremial, están integradas por hombres que vivieron los sucesos de 1955 y que tienen muy presente la gravitación casi decisiva que tuvo la Iglesia Católica en la caída del régimen (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (b), Folio Nº [74]).

Son estos "magros resultados" obtenidos en el "campo social" y en la búsqueda de alianzas políticas con el peronismo los que *salvan* al "tercermundismo" de la "condición subversiva" que implica "volcarse de lleno a los sectores populares". Para los agentes de la DIPBA esto ha determinado que el movimiento se reoriente hacia los sectores estudiantiles sensibles a su "prédica".

En contraste, el período inaugurado por la última dictadura militar pone de manifiesto el proceso de refinamiento de las categorías llevado adelante por los agentes de inteligencia. En efecto, nos encontramos aquí con la confección de legajos correspondientes a instituciones específicas: congregaciones, colegios, asociaciones de diverso tipo. Este refinamiento supuso a su vez la demarcación de una pauta de sentido: a la hora de clausurar un definición que justificase "estar en la mira", la adjetivación "tercermundista" no era más que un indicador dentro de una cadena de adjetivaciones más sofisticada. Esto no quiere decir que el MSTM no haya sido objeto de una escrupulosa y constante vigilancia como lo documentan las 2.593 fojas desclasifi-

cadas, compiladas bajo la etiqueta "MSTM", del archivo de la DIPBA, acopiadas durante el período 1968-1975. *Sin embargo, esto no se tradujo en una práctica represiva para el conjunto. Se trata de un grupo más –que no es la mayoría– dentro del universo más amplio de sacerdotes, religiosos, religiosas y obispos que sufrieron la represión estatal que supera el centenar de casos*.

Para definir la "condición subversiva", se impuso entonces un proceso de inflación semántica que incluía desde la imputación de pautas morales reprochables hasta el contacto directo con organizaciones armadas.

En este esquema, en 1977, los funcionarios de la DIPBA llevan a cabo un trabajo específicamente dedicado a detallar la nómina y los antecedentes de los sacerdotes enrolados en la corriente "tercermundista"[6]. Allí, en diversos casos, a diferencia de los documentos que hemos presentado hasta aquí, los agentes de la DIPBA establecen categóricamente la vinculación entre los clérigos y las organizaciones armadas. Encontramos, por ejemplo:

> XXXXX: [...] Es designado párroco de la Iglesia Ntra. Sra. de Luján en la ciudad de Batán. Se lo sindica de ideología comunista-Tercermundista y de haber mantenido reuniones con elemento considerados integrantes de organizaciones subversivas. En numerosas oportunidades ha facilitado la casa parroquial para que en ella efectuaran reuniones elementos comunistas y de la OPM [Organización Paramilitar] Montoneros y del E.R.P. [Ejército Revolucionario del Pueblo] En la localidad de Batán sus inclinaciones políticas son muy conocidas. Cabe agregar que Batán se encuentra en su mayoría habitada por habitantes chilenos (Archivo DIPBA, Legajo N° 1.672, "Entidades Religiosas. Varios. Trabajo sobre Obispos (Ideología), Sacerdotes del Tercer Mundo (Antecedentes), Instituciones parroquiales y colegios religiosos" Folio Nº [23] 201, 1977).

En general, la etiqueta tercermundista basta para clasificarlos preventivamente y ponerlos bajo sospecha, pero para ingresar al catálogo de la "subversión" hace falta algún complemento como en el ejemplo citado:

---

comunista-tercermundista + organizaciones subversivas + elementos comunistas +
OPM Montoneros + E.R.P. + ciudadanos chilenos

---

6 Vale la pena reiterar que el MSTM en cuanto tal se ha desmembrado en 1974. No obstante ello, los agentes de inteligencia siguen fichando como si el funcionamiento de la organización siguiera vigente.

A su vez, este proceso de sofisticación argumentativa, permite reponer algunos sentidos que dan contenido a aquello de “volcarse de lleno a los sectores populares”, que en el período previo funcionaba como una fórmula vacía:

> Desde esa época y hasta marzo de 1976, en ese colegio la asignatura E.R.S.A. (Estudio de la Realidad Social Argentina) estaba a cargo de los frailes mencionados y especialmente de la religiosa XXXXX autora de una publicación denominada ‘Por un Mundo Mejor’ que preconiza la línea comunista del brasilero PABLO FREIRE.
> La misma entre sus facetas imponía el tuteo entre profesores y alumnos, dándose un sentido de liberación general tomando la materialidad de las cosas por encima de sus valores espirituales y morales [...]. La indisciplina era cosa evidente, como fumar, vestir ropas inadecuadas para las niñas, prodigarse besos y caricias a la vista entre alumnos y alumnas. El lenguaje utilizado entre quienes tenían que enseñar y aprender era crudo, desvirtuando el principio de autoridad y el respeto con el consiguiente deterioro de la moral. Se señala como episodios elocuentes, la mención del Padre XXXXX quien al referirse al mal funcionamiento de una fábrica dijo ‘si no camina hay que ponerle una bomba’” (Archivo DIPBA, Legajo N° 3.121, “‘Por un Mundo Mejor’ –XXXXX –XXXXX – San Francisco de Asís. Asunto: Orden de los Capuchinos” Folio Nº 20, 1977).

La argumentación puesta en juego incluye en un mismo plano el sustrato comunista que subyace al estudio de la “realidad social”, la inmoralidad, la indisciplina y la violencia política. A su vez, se desliza una apreciación que se convierte en un lugar común a la hora de justificar la represión entre esta población: el privilegio de “la materialidad” por sobre los “valores espirituales”. La agregación de los términos produce un efecto de enlazamiento teleológico de los tópicos, en donde la inmoralidad y la indisciplina, asociadas a una concepción “materialista” de las cosas, conducen a la violencia política.

En esta clave, el testimonio del sacerdote jesuita, Orlando Yorio, ante la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas, expresa esta misma condena teológica por parte de los agentes de la represión, durante su cautiverio entre mayo y octubre de 1976:

> […] usted es un cura idealista, un místico diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado *materialmente* la doctrina de Cristo (Orlando Yorio; citado en AA.VV. 1984: 349; énfasis propio).

El secuestro del sacerdote jesuita, Orlando Yorio, junto a su colega, Francisco Jalics se produce en el marco de su trabajo e inserción en

la Villa 21, ubicada en el Bajo Flores, de la Ciudad de Buenos Aires. El secuestro de los sacerdotes forma parte de un operativo más vasto llevado a cabo entre el 14 y el 23 de mayo, que incluyó al grupo de jóvenes que trabajaba con ellos[7].

El vínculo con la juventud sensibilizada con el mundo de los pobres se convierte en otro criterio práctico para clausurar la condición "subversiva"[8]. Este indicador ya estaba clara y abiertamente señalado en los documentos de inteligencia en el período 1968-1975,

> Los magros resultados obtenidos en el campo social han determinado aparentemente que el movimiento oriente sus intentos de captación y perturbación hacia el campo estudiantil. Los medios empleados por un lado son directos ya que la captación y "concientización" (adoctrinamiento), corre por cuenta de sacerdotes del movimiento que ejercen funciones docentes en la Universidad del Salvador, en la Universidad Católica (Facultades de Sociología especialmente) y en institutos de enseñanza media [...] son blanco del interés de los 'tercermundistas', especialmente aquellos más ganados por la preocupación de solucionar problemas sociales (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (b), Folio Nº 74).

Esta formulación genérica que justifica la vigilancia sobre esta articulación entre clérigos y jóvenes universitarios y secundarios, adquiere un contenido concreto y definido en el período siguiente:

> INSTITUTO DEL PROFESORADO JUAN XXIII: Ubicado en la calle Vieytes 286 de Bahía Blanca; posee 60 profesores y 532 alumnos. Dirigido por la Orden Salesiana. Orientación del profesorado: infiltración izquierdista moderada (Archivo DIPBA, Legajo N° 1.672, Entidades Religiosas. Varios. Trabajo sobre Obispos (Ideología), Sacerdotes del Tercer Mundo (Antecedentes), Instituciones parroquiales y colegios religiosos, Folio Nº [35] 214, 1977).

Para esa época, esta comunidad salesiana había sido objeto del operativo represivo llevado adelante el 21 de marzo de 1975 que concluyó con el asesinato del vicerrector del Instituto Juan XXII, el sacerdote Carlos Dorniak y desencadenó el exilio del entonces rector, el sacer-

---

7 El 14 de mayo fueron detenidos Horacio Pérez Weiss y Beatriz Carbonell Pérez Weiss, César Amadeo Lugones y María Marta Vázquez Ocampo de Lugones, María Ester Lorusso Lammle, Mónica Mignone y Mónica Quinteiro. Entre los catequistas secuestrados el 23 junto a Jalics y Yorio, se encontraban Elena Funes de Pierola, Olga Villar y Silvia Guiar (cfr. Mignone; citado en AA.VV. 1985).

8 Acerca de la importancia de este nexo entre clérigos y jóvenes en torno al mundo de los pobres, como camino de iniciación de cuadros juveniles que, luego, pasaron a integrar organizaciones armadas, puede verse Donatello y Catoggio (2010).

dote Benito Santecchia, largamente espiado por los servicios de inteligencia de la policía bonaerense.

IV- ELABORACIÓN DE SENTIDOS FRENTE A LA SITUACIÓN REPRESIVA

Con la inauguración de la década del setenta empiezan a sucederse, con más frecuencia, distintos acontecimientos represivos entre las filas del clero. Entre los casos de mayor repercusión, una modalidad recurrente es la de las detenciones a sacerdotes acusados por su vinculación a "la subversión". Entre este tipo, encontramos, por ejemplo, la detención del sacerdote Alberto Carbone el 8 de julio de 1970, acusado por "delito de encubrimiento" en conexión con el secuestro del general Pedro E. Aramburu; el aprisionamiento de los sacerdotes Hernán Benítez y Carlos Mugica el 14 de septiembre de 1970, culpados de "apología al crimen", a causa de sus "expresiones de elogio" pronunciadas en el funeral de los dirigentes de la organización armada Montoneros, Fernando Abal Medina y Carlos Gustavo Ramus; el encarcelamiento en marzo de 1972 del sacerdote Rafael Yacuzzi, párroco de la diócesis de Santa Fe, acusado de "implicancias en actividades extremistas"; la detención conjunta de los sacerdotes de la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, Rubén Dri, Juan Carlos Arroyo, José María Ferrari y Néstor García y el ex párroco Santiago Mac Guire, encarcelados en agosto de 1972. Por último, los casos de los sacerdotes Antonio Gill y Enri Praolini, detenidos en la provincia de La Rioja, el 27 agosto de 1972, junto con Carlos Illanes, militante de la Juventud Peronista, bajo supuesto descubrimiento de "material subversivo".

El común denominador de estos casos es la publicidad que adquieren en la opinión pública, así como la articulación pública de adhesiones de sus colegas e intervenciones de autoridades eclesiales que efectivamente gestionan públicamente la liberación de sus cuadros ante las autoridades militares. A su vez, son casos que comparten discursivamente una exaltación religiosa de la condición de "reprimido". En este mismo movimiento, por una parte, hay un rechazo manifiesto a los privilegios que se desprenden de la mera condición institucional, de ser sacerdote; y, por otra, una demanda tácita de reconocimiento de una cualidad excepcional, que se gana para sí a partir de la propia experiencia de sacerdote-reprimido. En varios de estos casos, los protagonistas incorporan la experiencia represiva como un marcador identitario del compromiso con el mundo de los pobres:

> Le faltaba a mi vida la experiencia del calabozo. Aunque breve y llena de atenciones ya la tengo; es otro lazo más de unión con los que

> luchan y sufren por un mundo más justo y fraternal (Declaración del sacerdote Hernán Benítez; citado en "Mugica y Benítez en Libertad" en *Crónica,* 22 de julio de 1970, p. 4).
>
> Desde este escuadrón de la Gendarmería Nacional, donde me encuentro privado de mi libertad, me uno espiritualmente a ustedes en el acto combativo que realizan para conmemorar la fecha del renunciamiento de Evita, abanderada de los humildes y jefa espiritual de la Nación [...]. Les agradezco enormemente el recuerdo que ustedes tienen de mí. Por mi parte, les aseguro que no aflojaré en mi lucha como sacerdote tercermundista y militante peronista; y como tal estaré siempre al lado de los pobres pues en ellos está Dios [...]. Compañeros y compañeras no arriemos las banderas de justicia social, soberanía política e independencia económica por las que murió Evita (Declaración epistolar del sacerdote Rubén Dri, "Rubén Dri desde la cárcel" en *Enlace,* N° 18: 12-13, septiembre-octubre de 1971).

En buena medida la notoriedad y visibilidad pública ganada por estos sacerdotes, en su mayoría integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se corresponde una pauta represiva: las detenciones a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. Iniciada en el período previo, esta pauta seguirá siendo dominante durante la última dictadura militar. Entre los 22 casos de sacerdotes –ex MSTM– víctimas de la represión estatal: 3 son asesinados, 2 están desaparecidos y 17 pasan por períodos de detención a disposición del Poder Ejecutivo Nacional y luego son liberados. De estos últimos, 2 son expulsados del país y 8 se exilian en el exterior[9]. Este hallazgo nos permite imputar una racionalidad a las distintas modalidades de la represión estatal. En efecto, hay solo dos desaparecidos en este grupo. Uno de ellos es Jorge Adur, sacerdote asuncionista que se identifica públicamente como capellán de la organización Montoneros, vuelve a la Argentina luego de haberse exiliado, en el marco de la contraofensiva organizada por Montoneros y es desaparecido en 1980. A esta altura, su participación pasada en el MSTM era anecdótica y estaba totalmente opacada

---

9 Los 22 casos, ocurridos durante el período 1974 -1983, reúnen a los sacerdotes: Carlos F. Mugica, Gabriel Longueville y Héctor J. Ferreirós (asesinados); Raúl Troncoso, Omar Dinelli, Jorge Torres, Esteban Inestal, Francisco Canobel, Francisco D'Alteroch, Elías Musse, Francisco J. Martín, Silvio Liuzzi, Bernardo Canal Feijoo, Aníbal Coerezza, Marciano Alba, Ángel Zaragoza. Humberto Mariani, Roberto Musante y Néstor García (detenidos); Francisco Jalics (detenido-desaparecido y, luego, liberado) y René Nieva y Jorge Adur (desaparecidos). Esta cifra resulta de la base de elaboración propia construida para nuestra tesis doctoral (cfr. Catoggio, 2010). El total difiere en poco de los datos construidos por Martín (1992). De acuerdo a sus estimaciones, de los 524 clérigos que conformaron el MSTM, 16 murieron a causa de la violencia política o están desaparecidos (Martín, 1992: 265).

por su adhesión pública a Montoneros. El otro caso es el René Nieva, sacerdote del movimiento, vinculado activamente al grupo de Tucumán[10], quien deja su estado clerical y contrae matrimonio con una ex religiosa. En esa situación se encontraba cuando fue secuestrado de su domicilio, junto a su esposa, el 20 de marzo de 1976. De este modo, la desaparición no parece ser una modalidad conveniente para figuras de cierta notoriedad pública. En el extremo de este razonamiento, cuando la visibilidad se convierte en estandarte, como es el caso del sacerdote Carlos Múgica, icono del MSTM, la solución represiva es la muerte ejemplar: el asesinato público.

Su asesinato imprimió la fuerza del mandato a sus declaraciones públicas. Las crónicas del suceso reprodujeron desde entonces hasta el día de hoy en cada aniversario sus expresiones frente a la situación represiva:

> Tampoco el padre Mugica imaginaría “el día y la hora” de su muerte, pero hacía tiempo que venía recibiendo amenazas y estaba preparado. Cabe recordar aquí la declaración que hiciera el 2 de julio de 1971, cuando estalló una bomba en la puerta de su casa, sin provocar víctimas afortunadamente: “Nada ni nadie me impedirá servir a Jesucristo y a su iglesia, luchando junto a los pobres por su liberación. Si el Señor me concede el privilegio, que no merezco de perder la vida en esta empresa, estoy a su disposición”. Poco menos de tres años después, el 11 de mayo de 1974, fue ametrallado al salir de decir misa en la parroquia de S. Francisco Solano, de Buenos Aires (Centro de Documentación, Centro de Investigación y Acción Social, N° 16: 2, 25 de mayo de 1974).

Aquí la exaltación de la condición de sacerdote-reprimido adquiere un claro y abierto sentido martirológico. Ante su asesinato, la homilía pronunciada por el sacerdote Jorge Vernazza el 20 de mayo de 1974, en nombre del MSTM de Capital Federal, hacía suyo el mandato, “Sus amigos y hermanos queremos hoy renovar nuestro compromiso en esa línea y también nosotros, junto a Carlos, estar dispuestos”. (Jorge Vernazza; citado en Centro de Documentación, Centro de Investigación y Acción Social, N° 16: 14, 25 de mayo de 1974).

La visibilidad de este grupo contrasta con el carácter más anónimo de otro grupo más vasto entre las filas del catolicismo, que pasará a integrar la nómina de los desaparecidos del terrorismo de Estado. En términos típico-ideales, estos actores se caracterizan por el trazado de “trayectorias de ruptura”: abundan los pasajes institucionales, de una congregación a otra, del clero a una congregación y predomina

10 Para profundizar en el derrotero de este grupo puede verse el trabajo de Schkolnik (2009).

de igual modo una dinámica tipo *secta* de grupo "selecto" y de sociabilidad *intensa*, por sobre una la lógica de *Iglesia*, por definición menos rigurosa y masiva. Para ilustrar el caso podemos tomar como ejemplo a los sacerdotes de la congregación Fraternidad del Evangelio[11], donde se concentran los casos de desaparecidos: Marcos Cirio, Nelio Rougier, Carlos Bustos, Pablo Gazarri, Mauricio Silva, Patrick Rice, entre otros. A su vez, estos casos resaltan por su ausencia deliberada entre los recortes de diarios, partes de inteligencia o siquiera pedidos de información que integran los documentos desclasificados de la DIPBA, a los que tuvimos acceso.

Previendo la inminencia del horizonte represivo -sin buscarlo, pero sin eludirlo- también estos actores plasmaron distintos sentidos en torno a la situación represiva. A diferencia de los primeros, lo hicieron en diarios privados, en epístolas a colegas, en conversaciones íntimas. Tras su destino trágico, sus superiores y/o compañeros cercanos retomaron sus palabras y las sacaron a la luz:

---

11 Esta congregación tiene una historia breve, pero por demás intensa en la Argentina. En 1960 se inició la primera comunidad religiosa en el país, ubicada en Fortín Olmos, en la provincia de Santa Fe, en una zona conocida como el chaco santafesino. Arturo Paoli asumió como responsable de Fraternidad del Evangelio en la Argentina durante el convulsionado período 1969-1977. Durante los años setenta llegó a contar entre sus miembros con dieciséis consagrados (entre sacerdotes y religiosos) y a formar seis comunidades. La vida colectiva fue efímera: fuertemente castigados por la represión estatal, muchos de sus miembros debieron exilarse, muchos sufrieron períodos de detención y otros están desaparecidos. Como consecuencia de la trágica experiencia, en medio de la última dictadura, las autoridades de la congregación decidieron clausurar la vida institucional en el país y concentrarse en otros destinos ya existentes en la región. La dinámica de las comunidades religiosas ligadas a Fraternidad del Evangelio adquirió dos rasgos distintivos y originales dentro del contexto más amplio de renovación conciliar que protagonizó el clero argentino. El primero, fue la definición de "fraternidades amplias". Esta innovación fusionaba las formas de vida típicas de las congregaciones religiosas, es decir, la vida en comunidad bajo un mismo techo compartido por clérigos del mismo sexo; con las experiencias de vida comunitaria, recientemente inauguradas, de las comunidades eclesiales de base, formadas por militantes, matrimonios y hasta familias que elegían compartir un mismo techo siguiendo una concepción comunitarista. De esta combinación, resultaron estas "fraternidades amplias" que consistían en pequeños grupos integrados por clérigos, militantes y matrimonios católicos, viviendo todos juntos en una casa común y compartiendo una serie de actividades conjuntas. El segundo rasgo innovador que caracterizó a esta congregación fue la política institucional de inserción de cada uno de sus cuadros en el mundo del trabajo y de compromiso con la organización de los sectores populares. La novedad aquí es la institucionalización de un proceso que, por lo general, resultaba de una negociación con los superiores de las congregaciones a partir de demandas, particulares o de conjunto, articuladas fundamentalmente por los cuadros jóvenes de la institución. Esto se tradujo en la formación de cooperativas en el mundo rural y en la formación y/o apoyo a sindicatos y/o comités de barrio en los centros urbanos.

> Nosotros pensamos que se tiene que vivir el Evangelio en medio de los más pobres […] Cristo vivió como un pobre y murió en la más extrema pobreza: hasta sus amigos más cercanos lo abandonaron (Carlos Armando Bustos, Carta a sus amigos en junio de 1972, desde la Villa "Ciudad Oculta" del barrio de Lugano, Ciudad de Buenos Aires. Sacerdote desaparecido el 8 de abril de 1977).

> Como la autonomía de Carlos tenía el nombre de coherencia, no me admitió la huida. No quería ser como tantos curas que, habiendo impulsado y acompañado jóvenes en la lucha por el Reino, los abandonaban a la hora de la verdad, cuando la pasión y la cruz no son mística sino realidad. El "me quedo" de Carlitos fue para mí el broche de oro que define su martirio (sacerdote Jerónimo Bórminda, s/f; citado en "Y ustedes… ¿de qué lado están?", folleto homenaje *Centro Martín Cunz*, 8 de abril de 2006).

Con el tiempo estas formas de dotar de sentido a la situación represiva se cristalizaron en torno a la figura del mártir, como modelo de rememoración y elaboración del pasado traumático (cfr. Catoggio y Mallimaci, 2008).

V- CONCLUSIONES: ESTANDARTES PARA NUEVAS GENERACIONES EN EL MUNDO DE LOS POBRES

El mundo de los pobres sigue siendo un *locus* privilegiado para la acción de muchos obispos, sacerdotes, religiosos/as y seminaristas católicos. A su vez, "ayudar a los pobres" se ha convertido en una de las demandas ciudadanas de primer orden dirigidas hacia la Iglesia Católica (cfr. AA.VV., 2008).

Esto pone de manifiesto que la amplia legitimidad de la Iglesia Católica en materia de acción social trasciende las barreras de la sacristía y forma parte de un imaginario social vigente donde la institución sigue ocupando el lugar de garante del orden social.

Sin embargo, esta evidencia, lejos de unificar filas en el catolicismo, sigue siendo fuente de disputas. Hoy como ayer, entran en competencia diversos modos de *ser católico*, que conviven en el seno de la estructura eclesiástica. Por ejemplo, la política asistencial de Cáritas entra en tensión con la variada participación de los agentes religiosos en movimientos sociales, que durante los gobiernos kirchneristas acceden a la gestión de políticas sociales dirigidas a diversos sectores marginados. En estas disputas emergen diversas memorias presentes en el mundo católico. Para unos, sigue vigente la memoria de Mons. de Andrea, impulsor de la "gran colecta nacional" con que en 1919 se dio origen a una oficina de servicios sociales orientada a preservar a los obreros de la "tiranía de las sociedades revolucionarias". El catolicismo se posicionaba así como garante del orden social. Hoy este

modelo es retomado por quienes conciben este modelo asistencialista como un freno a la "inseguridad social". Otros funden la memoria de Eva Perón con la de los "mártires" del catolicismo que, apelando al modelo del "cristianismo primitivo", conciben a los pobres como una fuerza histórica de transformación social.

En este contexto, generaciones más jóvenes de clérigos, sin ser protagonistas históricos durante los años sesenta y setenta, se sienten hoy identificados con aquella experiencia y recurren al acervo de memoria de los "mártires" para reelaborar sus propias trayectorias como linajes, reposicionándose en el lugar de herederos del estatuto ejemplar de las víctimas. La apelación a estos estandartes, integrados en un canon legítimo, reinventa la tradición autorizada dentro del mismo catolicismo y permite dar continuidad a viejas causas y sentido a otras nuevas: la resistencia al neoliberalismo, la defensa y organización de los villeros, la "lucha contra el *paco*", la reivindicación de la deuda histórica con los "pueblos originarios"–entre otras– actualizan la vieja cuestión social y otorgan sentido identitario para los agentes religiosos presentes hoy en el mundo de los pobres. Al mismo tiempo, la presencia de estos actores en el mundo de los pobres, ayer como hoy, impulsa diversos procesos de empoderamiento entre los sectores populares que dejan de auto percibirse como "víctimas" de un modelo capitalista que los margina para agenciar procesos de reivindicación por sus derechos. En los años setenta, el esfuerzo ininterrumpido del equipo pastoral en villas de emergencia de la arquidiócesis de Buenos Aires supo resistir de manera cotidiana y prolongada frente a los operativos de erradicación. La confluencia a partir de 1980 entre miembros de la CGT de Brasil y el equipo de pastoral social del Episcopado, tanto en la emblemática movilización del 7 de noviembre de 1981 realizada en la iglesia de San Cayetano como en el apoyo a la Multipartidaria, capitalizaba viejas vinculaciones entre sindicalismo e iglesia y contribuía a dar vuelo propio al dirigente del sindicato cervecero, Saúl Ubaldini, que aparecía entonces como la figura capaz de unificar la oposición al régimen dictatorial. En la década del noventa, diversos clérigos se destacaron por su rol en la conformación de redes asociativas que llevaron a cabo tomas de tierras, por ejemplo en la Matanza, e impulsaron formas de protesta social, como en el emblemático MTD de Solano, dando lugar a la formación de cuadros del *piqueterismo* (cfr. Donatello, 2005). En los 2000, los llamados "curas villeros" crean redes para evitar que los jóvenes caigan o recaigan en el *paco* y desarrollan programas de reinserción social a través de escuelas de oficios y el retorno al secundario. Esta iniciativa tuvo un fuerte respaldo del Ministerio de Desarrollo Social, en el marco del Plan "Manos a la obra".

Estas redes y grupos del catolicismo definieron una estrategia integral que, centrada en la "dignidad humana", articuló la demanda de "aparición con vida de los desaparecidos" y la denuncia a la tortura con la defensa de los derechos sociales y comunitarios. Los derechos de los villeros, de los pobres, de los trabajadores y de los indígenas forman parte del repertorio de denuncias de los agentes del catolicismo que están vinculados, forman parte activa y/o se sienten sensibilizados por el trabajo emprendido desde los organismos de derechos humanos a partir de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos perpetradas por el terrorismo de Estado. Esta temprana concepción integral de los derechos humanos, formulada en los años setenta, habilitará, más tarde, la inclusión de nuevas demandas bajo el paradigma humanitario, permitiendo tender un puente de continuidad entre las víctimas del terrorismo de Estado y las nuevas víctimas del neoliberalismo, posicionándolas en el mismo movimiento en el lugar de sujetos de derecho.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. 1984 *Nunca Más. Informe sobre desaparecidos en Argentina* (Buenos Aires: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas / Eudeba).

AA.VV. 2008 "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina" (Buenos Aires: FONCYT / CEIL-PIETTE-CONICET) en <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf> acceso 1° de marzo de 2011.

Bresci, Domingo (comp.) 1994 *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica* (Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos "San Juan Bosco" / Centro Nazaret / CEHILA).

Catoggio, María Soledad 2010 *Contestatarios, Mártires y Herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y en la posdictadura* Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires.

Catoggio, María Soledad y Mallimaci, Fortunato 2008 "El catolicismo argentino en la dictadura y la posdictadura. Redes y disputas" en *Puentes* (La Plata), Año 8, N° 23: 76-82.

Chaouch, Malik Tahar 2007 "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica" en *Revista Mexicana de Sociología* (México) Vol. 69, Nº 3: 427-456.

Devoto, Fernando 2002 Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia (Buenos Aires: Siglo XXI).

Dodson, Michael 1979 "Cristian Left in Latin American Politics" en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* (Miami: University of Miami) Vol. 21, Nº 1: 45-68.

Donatello, Luis Miguel y Catoggio, María Soledad 2010 "Sociabilidades católicas y carreras militantes" en *Política y Violencia. Anuario Lucha Armada en la Argentina* (Buenos Aires: Ejercitar la memoria) pp. 148-155.

Donatello, Luis Miguel 2005 "Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa" en *América Latina Hoy* (Salamanca: Universidad de Salamanca) Vol. 41: 77-97.

Drogus, Carol Ann y Stewart-Gambino, Hanna 2005 *Activist faith. Grassroots Women in Democratic Brazil and Chile* (University Park: Penn State University Press).

Klaiber, Jeffrey 1997 *Iglesia, Dictaduras y Democracia en América Latina* (Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú).

Lernoux, Penny 1980 "The Latin American Church" en *Latin American Research Review* (Pittsburgh: University of Pittsburgh) Vol. 15, N° 2: 201-211.

Lernoux, Penny 1982 *Cry of the people: the struggle for human rights in Latin America. The Catholic Church in conflict with US Policy* (Nueva York: Penguin).

Levine, Daniel H. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / RIMAC / Centro de Estudios y Publicaciones).

Löwy, Michael 1999 (1998) *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina* (México: Siglo XXI).

Mallimaci, Fortunato 1992 "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar" en AA.VV. *500 años de cristianismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEHILA / Centro Nueva Tierra).

Martín, José Pablo 1995 (1992) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino* (Buenos Aires: Guadalupe).

Neuhouser, Kevin 1989 "Radicalization of the Brazilian Catholic Church in Comparative Perspective" en *American Sociological* Review (Washington: American Sociological Association) Vol. 54, Nº 2: 233-254.

Obregón, Martín 2006 "Vigilar y Castigar: crisis y disciplinamiento en la Iglesia Argentina en los años setenta" en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) Vol. 63, N° 1: 131-153, enero-junio.

Patterson, Eric 2005 "Religious activity and political participation" en *Latin American Politics and Society* (Miami: Universidad de Miami) Vol. 47, Nº 1: 1-29.

Pérez Esquivel, Leonardo 1992 "Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos" en AA.VV. *500 años de cristianismo en Argentina* (Buenos Aires: CEHILA / Centro Nueva Tierra).

Quiñones, Ana 1999 "Del estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en la Argentina (1954-1976)" Tesis de Teología, Buenos Aires, *mímeo*.

Schkolnik, Iris 2009 "Los sacerdotes del Tercer Mundo en Tucumán. El ingenio de San Pablo, enero de 1968" presentada en las *XI Jornadas Interescuelas, Departamentos de Historia* (Tucumán) del 19 al 22 de septiembre.

Seisdedos, Gabriel 1999 "Una historia del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo" en *Página 12* (Buenos Aires) 12 de septiembre de 1999.

Tamayo Acosta, Juan José 1989 *Teología de la Liberación* (Navarra: Verbo Divino).

Vernazza, Jorge 1996 *Padre Mugica*. *Una vida para el pueblo* (Buenos Aires: Lohlé-Lumen).

Imelda Vega-Centeno B.*

"¡MI PIERNA, MI PIERNA IZQUIERDA ME DUELE!"

EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL PROCESO DE RESTAURACIÓN DE LA IMAGEN DEL *TAYTACHA* TEMBLORES, CUZCO, 2005

INTRODUCCIÓN[1]

La procesión del Señor de los Temblores se celebra el lunes de semana santa. Esta fecha no está referida al ciclo litúrgico, sino que parte de la conmemoración del sismo de 1650 ocurrido un 31 de marzo, fecha de su festividad durante casi un siglo. Ante la interferencia litúrgica en tiempos de las celebraciones movibles del ciclo pascual, en 1740 el Obispo fijó la procesión en el día Lunes Santo (Vega-Centeno, 2005: 2).

Dentro del período celebratorio interequinoccial[2], la celebración ritual del *lunes santo,* es la máxima fiesta religiosa de la ciudad del

---

1 El presente trabajo, como otros que figuran en la Bibliografía, son avances de la investigación antropológica de largo aliento que llevamos a cabo desde el año 2005: Vega-Centeno B., Imelda *"Cultos Solares –Crísticos– dentro del Calendario Andino: El Señor de los Temblores y las Celebraciones del Período Interequinoccial en la Región del Cuzco"*. El sujeto de nuestro análisis es la tradición oral producida por las culturas populares en el hoy de la práctica creyente de los devotos del *Taytacha* Temblores. La elaboración cultural actual es producto de un proceso de reelaboración de la tradición y de la larga duración de los pueblos que así expresan, aquí y ahora, su sistema de creencias. Este trabajo es un aporte metodológico al estudio de la "Historia del tiempo presente" que se apoya en técnicas antropológicas y etnológicas para la obtención de sus fuentes y para el análisis de las mismas.

2 Del 21 de marzo al 22 de septiembre, del equinoccio de otoño al equinoccio de primavera. Ver ponencia de 2005.

Cuzco, que suscita un fenómeno místico colectivo casi inenarrable. Los rituales indígenas se entrecruzan con los cristianos, los grupos sociales responden a convocatorias no dichas y se reúnen con lógicas espaciales y devocionales que no figuran en ningún código o reglamento[3]. Inclusive en variados fenómenos colectivos, como el motín del Lunes Santo de 1839, la sequía de 1956 o la copa sudamericana de fútbol del 2004, la fe-confianza de la población atribuye al Señor de los Temblores una intervención decisiva, suscitándose en la Catedral importantes peregrinajes de demanda y/o de acción de gracias[4].

El culto al Señor de los Temblores no sólo es *central* en la vida política y social del Cuzco, es uno de los *ejes identitarios* más fuertes en su compleja sociedad estamental, y además es un *culto Crístico,* anclado en temas teológicos fundamentales como el perdón, la misericordia y la justicia, que vienen de la primera evangelización y de la experiencia cotidiana de los oprimidos, de las necesidades de creencia del pueblo cuzqueño promedio (Vega-Centeno, 2005: 3).

En antiguos documentos sobre la devoción al *Taytacha* Temblores[5] encontramos la reiteración de que la efigie del Cristo –supuestamente obsequiado por "el emperador Carlos I de España i V de Alemania"– se habría "dignado dispensar favores muy señalados e innumerables" al Cuzco, fungiendo de una suerte de "pararrayos colocado sobre esta urbe imperial contra las calamidades sociales i males de las personas privadas [sic]"[6] (Vargas, 1940: 10-11). Monseñor Isaías Vargas, basándose en la Crónica de Esquivel y Navia (1749), narra los principales milagros del *Taytacha* Temblores a favor del Cuzco, en un folleto devocional:

---

3 Como todo fenómeno cultural-popular, la devoción al *Taytacha* Temblores es espontánea, anónima, situada *geoculturalmente* e involucra a *todos los sectores sociales que conforman un 'pueblo'*. Como se verá más adelante, los intentos de institucionalización eclesiástica por parte de la jerarquía católica sólo tienen un alcance social restringido y carecen del reconocimiento social masivo del *'pueblo'* que da vida al culto.

4 Esta procesión es reseñada por los viajeros de los siglos XVIII y XIX (Porras, 1961), es de notar que testigos de la procesión tan disímiles como el P. José Mojica ofm (1946) o el *Che* Guevara [1956], (2008), resultan sobrecogidos por esta masiva manifestación de fe.

5 En el presente trabajo usamos la coloquial expresión quechua de *Taytacha* Temblores, la que se traduciría como "Papacito de los Temblores", no sólo por ser la más usada en el Cuzco, sino porque expresa el tipo de relacionalidad –casi familiar– del devoto con el Cristo andino.

6 La ortografía de Mons. Vargas (no usa la "y" griega) tiene que ver con los debates sobre el español en uso en los andes, liderados en los años 30 del s. XX por el Dr. José Gabriel Cósio.

Era 31 de marzo de 1650, después de mediodía, cerca de las tres de la tarde; estaba el cielo diáfano, cuando esta Metrópoli fue sacudida por un horrible terremoto que en pocos segundos –tiempo igual a tres Credos rezados– la redujo a escombros. Los templos, los conventos i casi todas las casas sufrieron la más espantosa ruina, que hubo necesidad de reedificarlos. El único monumento que se salvó de la catástrofe fue esta Catedral, que aun no se había concluido su construcción. Durante aquél tristísimo día i su noche se sucedieron cuatrocientos fuertes temblores, i en el infausto año más de mil seiscientos. El pueblo, compungido i lloroso, no encontró otro recurso que implorar la Misericordia Divina, sacando por las calles i plazas esta Efigie en procesión de penitencia. El Capítulo i las comunidades religiosas presidían el cortejo, en que penitentes marchaban descalzos, con las cabezas cubiertas de ceniza, con sogas al cuello, cargados de cadenas, coronados de espinas i haciendo disciplina pública. Dios se dignó escuchar los clamores de este pueblo. Cesó la calamidad [...] Desde entonces a esta Efigie sagrada se le dio el nombre de *Señor de los* Temblores, i también se acentuó la devoción a Él, que fue proclamado Patrón del Cuzco; i todas las autoridades se acordaron de celebrar la procesión el 31 de marzo, que hoy día se hace el día de Lunes Santo [...] (Vargas, 1940: 11-12).

El 17 de setiembre de 1707 esta ciudad i sus alrededores se vieron sacudidos por un fuerte terremoto i continuados temblores, que cesaron cuando el pueblo hizo plegarias públicas ante el Señor de los Temblores. El año de 1726 una peste de fiebre diezmaba la población; los vecinos del Cuzco agobiados por tan calamitoso mal hicieron rogativas públicas ante esta sagrada imagen; i apenas el pueblo terminó estas rogativas, calmó el flagelo. En 1728 hubo una sequía espantosa, seguida de hielos, que amenazaba con la consiguiente hambruna. Ante la amenaza, el pueblo, precedido por el Prelado i el Clero, organizó una procesión del Señor de los Temblores. Apenas entró el Señor en la Catedral a las 7 de la noche del 23 de diciembre de aquél año, cubrióse la atmósfera de nubes i empezó una copiosa lluvia, que la gente no pudo retirarse del templo hasta las 9 de la noche. En 1794 hubo así mismo un horroroso terremoto, que cesó por las rogativas públicas hechas ante el Señor de los Temblores (*Ibíd.:* 18-19).

En 1745 la escasez de lluvias que amenazaba el Cuzco, fue conjurada por las plegarias i actos de penitencia que hizo el pueblo ante la Efigie del Señor de los Temblores i la procesión que se celebró el 14 de noviembre. El año de 1746 fue grande la angustia de todo el Virreynato del Perú; pues desde el 28 de octubre hubo más de 400 temblores, que asolaron la ciudad de Lima, sus alrededores i algunas poblaciones de la costa; i se inundó el puerto del Callao. Personas que llegaron de Lima, huyendo de la calamidad, contaron sus horrorosos detalles i las

> pérdidas de vidas. Antes del suceso, una sierva de Dios[7], había anunciado que Lima sería castigada con temblores a causa de los pecados de sus habitantes. Parecida desgracia aquél año amenazaba a la ciudad del Cuzco. Quiquijana, Andahuallillas, Urcos, Lucre, Oropeza i otros lugares cercanos eran agitados por fuertes temblores. ¿Qué hacer? ¿Tal vez Dios en su justa ira había determinado hacer pesar sobre esta ciudad, como en otra ocasión, el mismo castigo que había desolado Lima? [...]. La penitencia se imponía; lo comprendieron los cuzqueños. El 30 de diciembre se celebró una procesión con las efigies del Señor de los Temblores i de la *Virgen de Belén* i de la *Soledad de La Merced*, que terminó al día siguiente, asistiendo el Obispo, ambos Cabildos, el Clero i un ingente concurso de fieles […]. Dios acogería con bondad la penitencia de pueblo i apartaría acaso algún castigo que le tuviese deparado. No hubo un sólo temblor en el Cuzco (*Ibíd.:* 47-48).

Más que relatos históricos, las notas de Mons. Vargas, son *meditaciones* que sustentan la devoción al *Taytacha* Temblores, y que dentro de los usos litúrgicos en boga, se trataba de cultos de penitencia y de demanda ante un dios todopoderoso y castigador. Frente a este tipo de piedad secular, las comprobaciones "técnicas" del reciente proceso de restauración[8], carecen de significación por más ciertas que sean, como lo testifican nuestros informantes:

> Las versiones sobre la procedencia del Señor de los Temblores quedan hoy despejadas con los análisis de laboratorio a las que fue sometido cada uno de los materiales que lo compone, quedando demostrado que fueron artistas cuzqueños los que realizaron esta obra, utilizaron maguey o "agave americana" en la cabellera y en la forma de tauca de la cadera; madera balsa en los pies y manos y fibra de lino para moldear la corma corpórea, quedando gran parte del interior vacío" (INC, 2005: 10).

Un anciano sacerdote, nos dice al respecto:

> Puede ser que no haya venido de España, que ha sido regalado por el rey o no, pero ¿quién puede discutir que la fe de los cuzqueños la absorbe el Señor de los Temblores?, es un fenómeno profundo de identificación de todo el pueblo cuzqueño, que atraviesa todas las clases sociales, el campo y la ciudad, es de todos, es el Señor del Cuzco" (M.2. Sacerdote, 82a, sector urbano medio).

---

7 Profecía atribuida a Santa Rosa de Lima.

8 Es interesante comparar el testimonio creyente de los restauradores que transcribimos en este trabajo (Cf. más abajo, Sección 3º), con el Informe Técnico de la Restauración realizada por el INC, 2005. Informe que los mismos técnicos elaboraron con los Investigadores del INC y que se acerca más a un trabajo erudito como el de Gisbert y Mesa (1991), Cf. Bibliografía.

Se trata menos de la "verdad" del obsequio del Rey de España, como del convencimiento del pueblo cuzqueño de que la efigie del Cristo venerado, fue obsequiada al Cuzco por el *"ser más poderoso de la tierra",* y que de múltiples maneras a lo largo de la historia, este Cristo manifestó su predilección por el Cuzco y los cuzqueños (Vega-Centeno, 2008: 96 *ss*, 104 *ss*). Igualmente, si el Cuzco se hace *digno* del regalo del hombre más poderoso de la tierra es porque él mismo es el *centro del mundo, qosqo,* el lugar de donde surgen y a donde convergen las cuatro partes del mundo, de donde se irradian los poderes cósmicos más gravitantes (Valcárcel, 1964; Eliade, 1979; Tibon, 1983; Van Kessel, 1987). Finalmente, la forma en que se construye el relato de la donación de la imagen a la ciudad del Cuzco, así como en los relatos de las múltiples y reiteradas ocasiones en que el *Taytacha* Temblores *manifiesta* su predilección por los cuzqueños, nos colocan ante la construcción de un determinado *mito de origen,* a través del cual, el pueblo cuzqueño entra en una estrecha relación de protección/sumisión, amparo/desamparo, generosidad/indigencia[9], con este Cristo de rostro indígena, pues:

> El Señor de los Temblores tiene ese color, no por las velas, quizás por el ñukch'u[10], resulta que como cualquier flor tiene su néctar, en los siglos de la procesión han resultado pigmentando al Señor. Aunque originalmente haya sido bastante oscuro, esto aumenta lo oscuro del color. En todo caso, fuera lo que sea, el color le ha dado al Cristo de los Temblores una identificación con el color cobrizo de nuestra gente. El color que da el sol con el hielo del invierno andino (M.2. Sacerdote, 82a, sector urbano medio).

Frente a esta comprobación experimental, poco importan las opiniones técnicas: *"El tiempo, factores extrínsecos e intrínsecos, formaron en la imagen una "pátina" oscura, convirtiéndolo en un Cristo Moreno tal como hoy lo conocemos"* (INC, 2005: 10). Pues, dentro el sistema cultural de identificación del pueblo cuzqueño con la imagen del *Taytacha* Temblores, parecen surgir determinados aspectos que reactivan su capacidad mítico-simbólica, inclusive a partir de las intervenciones técnicas y su dosis de objetivación:

---

9 Vega-Centeno (2008). Ver también los contenidos de las cartas al *Taytacha* Temblores, encontradas dentro de su cuerpo, analizadas en nuestro trabajo "Sollozos del alma" (2006), Cf. Bibliografía.

10 *Ñukch'u, Salvia Biflora R y P,* flor roja silvestre, que crece en las estribaciones andinas y que estuvo antiguamente vinculada al culto pre inca del dios Kon, en el Cuzco se usa exclusivamente para honrar al *Taytacha* Temblores en su procesión. El pueblo atribuye poderes curativos a las flores que han tocado a la imagen y que son recogidas de sus andas.

> Se trata de una obra escultórica en concepción vertical de Cristo crucificado, denominado el "Señor de los Temblores" o "*Taytacha* Temblores", de estilo romano renacentista. La escultura es una imagen de bulto en cuerpo entero, enclavada en una cruz con brazos extendidos, cabeza ligeramente inclinada al lado derecho y piernas flexionadas con el pie derecho sobre el izquierdo. En la escultura se observa dos estilos remarcados, uno indígena y otro español. *En el rostro los ojos achinados y los pómulos salientes muy característicos andinos, la barba, el bigote, la estilización y dimensión del cuerpo son muy europeos*. En el tórax y brazos se aprecia gotas de sangre en alto relieve. Al lado derecho del tórax se observa una abertura de forma horizontal de dimensiones 0,11 ½ x 0,1 ½. El abdomen de la escultura se encuentra cubierto por un paño de pudor de color blanco con ribetes de colores rojo y negro en el contorno, también se observan siete anagramas de Jesús "JHS" delineando el color negro sobre láminas de pan de oro… La escultura se encuentra adosada a una cruz con tres clavos. La cruz es de madera aliso, embellecida con ribetes y cantoneras de plata y metal cincelado y dorado (INC, 2005: 12-13; énfasis propio).

Al rostro andino, a la tez del color aceitunado por el quemante sol de las montañas, se unen los fenotipos y usos coloniales propios del gusto y la piedad barroca, confluyendo en una expresión artística propia, la misma que "representa" a los cuzqueños:

> En el período colonial, el difundido uso de las enaguas derivó de las costumbres de vestir a las imágenes, al principio se trataba de elementos confeccionados con telas blancas adornadas con encajes, luego al uso de otros más suntuosos y bordados. Con estas piezas se inició un proceso que culminó en un hiperrealismo en las que se sumaron las cabelleras de pelo natural, las barbas pegadas, dientes, uñas, corazones temblantes que se veían a través de la herida del costado, los ojos y rótulas de vidrio y costillas de huesos reales (INC, 2005: 25).

De esta manera, el *Taytacha* Temblores adquiere un rostro indígena, un color endrino andino y las vestimentas suntuosas propias del estilo colonial, las mismas que progresivamente comienzan a mostrar elementos indígenas, hasta llegar –en el siglo XX– a ser elaboradas con finos telares originales de las etnias más antiguas del valle del Vilcanota (M. 10. Artesana, 55a, sector urbano popular).

Vemos a través de este proceso cómo:

> En la América latina, el *ethos* barroco se gestó y desarrolló entre las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estra-

> tegia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas (Echeverría, 2002).

Frente al exterminio de las poblaciones indígenas y el objetivo distanciamiento de la corona española,

> [...] esta población de indios integrados en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es la actividad de mestizaje (*Ibíd*.).

El culto al *Taytacha* Temblores, forma parte de este proceso de recreación y de trabajo cultural en el cual se funden los códigos culturales europeos con los códigos culturales andinos vigentes a pesar del exterminio:

> Para rescatar a la vida social de la amenaza de barbarie, y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, esa capa indígena derrotada emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción o re creación de la civilización europea –ibérica– en América. No sólo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen aparentemente devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiéndose como sujeto de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que esa re-construcción resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por el código indígena que la debió asimilar (Echeverría, 2002).

Veamos cómo se manifiestan estas religiones andinas retrabajando el código del catolicismo colonial a través de sus códigos originarios, expresiones religiosas andinas a las que nos acercamos a través del culto principal de los cuzqueños, el del *Taytacha* Temblores. Al haber hecho una de nuestras etapas de trabajo de campo, en el período inmediatamente posterior al proceso de restauración de esta imagen, por el testimonio de los creyentes nos podemos acercar a su interpretación experimental del deterioro físico de la efigie de culto, y acercarnos a los contenidos que tienen para ellos la *ausencia* y la *presencia* de la imagen del *Taytacha* en el recinto de la Catedral.

1. LA DECISIÓN DE RESTAURAR LA IMAGEN

El deterioro de la efigie del *Taytacha* Temblores había sido comprobado directamente por el grupo de fieles que cotidianamente hace las tareas de aseo y mantenimiento de la capilla que ocupa la efigie en la Catedral del Cuzco, previamente a enero del 2005. Preocupación que

había sido comunicada a los responsables de la Catedral, los miembros del Cabildo Metropolitano y al mismo Arzobispo del Cuzco[11]. Pero, uno de ellos, miembro de la familia del organista mayor de la Catedral, personaje más connotado en las tareas de mantenimiento y del culto que allí se celebran, nos hace un relato que podríamos considerar una suerte de *"antecedente milagroso"* de la restauración:

> Desde que soy muy chiquito andaba en la Catedral, agarrado del saco de mi abuelo, asistía el Lunes Santo, al Corpus y todas las fiestas de la Catedral, ha sido para mí una suerte, y una fuerza atroz. Estar cerca de Él, verlo de cerca, a mi Papá, mi *Taytacha*, mi Negro, al que le hablo de mis peticiones personales, no es difícil hablarle, porque al estar cerca de Él sientes una responsabilidad y una cercanía grande con Él. Como mi abuelo no está en las condiciones que estaba antes, yo tengo que estar cuidándolo al *Taytacha*, arreglándolo, trasladándolo, viendo lo que le falta, así, es grande la responsabilidad. Antes de que lo restauren tuve un sueño que en que me decía "¡mi pierna, mi pierna izquierda me duele!". Fui al día siguiente y no pasaba nada. Cuando para restaurarlo lo bajamos de la cruz vimos que la pierna izquierda estaba carcomida, y a mí se me quejó en sueños (M.14. Danzante folclórico, 29a, nieto del organista mayor de la Catedral, sector urbano popular).

Y es que, más que los miembros de la Confraternidad[12], este grupo de cuidadores de la capilla del *Taytacha* Temblores, tiene una estrecha relación con Él, relatan la forma cómo le conversan, de la manera más coloquial, la forma cómo pueden hablar con Él de sus problemas y sentimientos más íntimos, por eso no es extraño oír que se dirijan a Él tanto con el afecto entrañable del término quechua, *Taytacha,* papá, papacito; o en términos de más intimidad y confianza como *"mi Ne-*

---

11 Es preciso aclarar que si bien desde el punto de vista objeto del arte, tanto la Catedral como todo lo que ella contiene es patrimonio del Cabildo Metropolitano. En el caso del *Taytacha* Temblores, existe una organización no oficial en torno a su culto, los directamente responsables de la imagen son el grupo de cuidadores liderados por el anciano organista mayor de la Catedral, si bien existe una *Confraternidad* promovida por el arzobispado, ésta sólo tiene un rol social ante los sectores medios de la ciudad; para *todos en el Cuzco, el Taytacha es responsabilidad de sus cuidadores, de su grupo de confianza.* La decisión de la restauración es tomada por este grupo de confianza, pero es confirmada por la jerarquía eclesiástica.

12 "Confraternidad del Señor de los Temblores", asociación de devotos del Señor de los Temblores fundada en 1947, reorganizada en los años sesenta. Tienen a su cargo la fiesta "oficial" del *Taytacha* el último domingo de octubre, formalizan el sistema de cargos y la novena; sus participantes son mestizos citadinos. También tiene una "rama femenina". Sin embargo, los personajes reconocidos socialmente por ser más "cercanos" al *Taytacha* Temblores son los cuidadores de la capilla y las vestidoras de la imagen.

gro", intimidad que estaría reconocida por el propio Señor, que tiene *igual confianza en sus cuidadores al decirles a ellos (no a la jerarquía eclesiástica o a la Confraternidad) que estaba invadido por la carcoma,* obviamente que lo hace de la misma manera que cualquiera de nosotros se quejaría de un malestar con un familiar muy cercano.

Esta intimidad con el *Taytacha*, responsabiliza y obliga a sus cuidadores a hacer intervenir un criterio racional en su relación con la efigie, por eso comparten su preocupación con el Cabildo y el Arzobispo, luego con la Confraternidad y la feligresía en general (a título informativo). Se toman todas estas previsiones porque existía una experiencia anterior de haber intervenido la imagen sagrada, la misma que no había tenido buenos resultados:

> Sin que sepa nadie, una tarde descendimos al Señor de los Temblores de la Cruz para que los restauradores del INC[13] vean la imagen y que ellos den su opinión técnica de cómo está el Papito. Allí dijeron primero que en quince días lo podían restaurar. Con ese informe presentamos al Cabildo eclesiástico la solicitud de que sea el INC se encargue de la restauración del Señor, con fotografías de cómo estaba deteriorado (M.9. Organista mayor de la Catedral, 80a, sector urbano popular).

> El P. Caballero de inmediato hizo un oficio al INC y a la vez puso en conocimiento del Arzobispo, desde ese momento comenzaron los trámites, y al día siguiente volvieron los técnicos y de inmediato se dispuso el arreglo, que no podía ser en la Catedral. Para esto el pueblo decía "¿cómo se va a ir?", bueno, contra el viento y marea se acordó que había que llevarlo a Tipón[14] para reparar, y así fue (M.9. *Ibíd*.).

> El INC de su informe de 14 días de trabajo, se prolongó enormemente, allá encontraron los parásitos que tenía en la cabeza, las quemaduras de la imagen por el aceite que le pusieron indebidamente[15], los focos de alto voltaje calentaban la imagen y propiciaban que se reproduzcan los comejenes y muchas cosas más. Han sacado fotos, han debido calentar el cuerpo para derretir ese aceite que era perjudicial, mientras tanto estaban resanando los agujeros del comején, se ha hecho un trabajo que asegure su conservación para 200 años (M.9. *Ibíd*.).

---

13 Forma usual de llamar al Instituto Nacional de Cultura (INC), órgano estatal a cargo de los asuntos culturales en el país, posee en el Cuzco un Centro de Restauración de Bienes Culturales Muebles de gran prestigio.

14 Tipón, localidad del distrito de Oropeza, a unos 30 km al sureste del Cuzco, en el recinto histórico restaurado de la Casa-Hacienda del Marqués de Valleumbrosio –edificado sobre un obraje del siglo XVII– donde funciona el *Centro de Conservación y Restauración de Bienes Culturales Muebles*, entidad técnica del Instituto Nacional de Cultura del Cuzco.

15 En la restauración artesanal anterior, mandada hacer por el Cabildo Metropolitano.

Estas indagaciones, casi secretas, mostraban la gravedad de deterioro de la imagen, era indispensable un trabajo técnicamente realizado, el cual este grupo de cuidadores de la imagen no sentía como una profanación, todo lo contrario:

> Nosotros queríamos que se arregle ahora, porque si se le sacaba en procesión así, en ese estado, se podía romper en plena procesión. Nosotros impusimos que se arregle técnicamente, no como La Torre lo hizo[16], yo como artesana hubiera podido hacer igual, pero se necesitaba un trabajo mejor, para que el Señor dure años, ellos tienen sus técnicas y sus sustancias que le ponen para que dure (M.10. Artesana, 55a, sector urbano popular).

> El trabajo de Restauración de este año fue encomendado al INC, pero había un artesano, que hace más de 10 años, "limpió" la imagen con aceite de linaza que es un elemento que tiene mucho ácido y lejos de proteger deteriora la imagen. Igualmente lo han dañado los cirios usados en la colonia, cuya grasa deja una pátina en los cuadros, que oxida el barniz original. Inclusive el artesano anterior usó *thinner*, que corroe completamente el material original. Aunque él ahora aparece en la TV contando la restauración que él hizo como producto de una revelación y de milagros, hizo campaña contra la restauración por el INC. La Torre, con la acreditación de la confraternidad, vino a ver el trabajo. Se dio cuenta que lo que él había hecho tenía muchas limitaciones y que nuestro trabajo era mucho más complejo (M.12. Antropóloga del INC, 55a, sector urbano medio).

El trabajo técnicamente realizado ratifica la factura andina de la imagen, quedan aclarados una serie de datos históricos, aunque estos no influyan en la fe de los devotos cuzqueños:

> Con análisis del material se ha delimitado los tipos de trabajo, materiales, tiempo, etc., todo lo que concierne a una restauración técnicamente realizada. Se ha esclarecido que es lino con un cartón prensado, que parecía papiro, pero analizando la fibra descartamos que sea papiro, tiene también partes de maguey, lo que muestra una técnica de ejecución andina: iguales trabajos hay en Ecuador y Bolivia. También hay madera balsa, que es un material de nuestra costa, estos detalles técnicos han quedado aclarados esta vez, por parte de un equipo interdisciplinario (M.12. *Ibíd*.).

Si bien el trabajo ya estaba encomendado a un equipo técnico de restauradores, había que confrontar el recelo cotidiano del cre-

16 Artesano que hizo la equivocada restauración previa.

yente común, y las desconfianzas hábilmente desarrolladas por intereses ajenos, como las desatadas por cierto tipo de periodismo sensacionalista:

> Debimos trabajar con las desconfianzas del periodismo e inclusive con las que propaló el artesano que hizo la restauración anterior. Hemos tenido que detener muchas veces el trabajo porque la gente venía a ver lo que estábamos haciendo con su Señor. Ellos venían a ver si estaba con "oxígeno" como que no pudiera respirar [...] La Iglesia nos dio todas las facilidades para que hiciéramos el trabajo científico, vinieron a ver el proceso del trabajo. El Sr. Castro Pinto y su nieto vinieron también, también Mons. Mayorga y Mons. Caballero. El Arzobispo nunca se opuso a nuestro trabajo (M.12. *Ibíd*.).

Pero, al tratarse de una ciudad del interior, dentro de un país fuertemente centralista, que menosprecia las capacidades desarrolladas en las regiones, había que rescatar las pericias locales, largamente desarrolladas en el Cuzco en materias de restauración:

> Algunos objetaban que nosotros hiciéramos esta restauración, algunos pedían a restauradores de Lima o del extranjero, pero no se daban cuenta que acá (INC) ha habido más de 20 cursos internacionales que han venido de todo el mundo a especializarse en restauración. Pedimos que se confíe en los restauradores del Cuzco y con este trabajo hemos mostrado de lo que somos capaces. Sobre todo tratándose de una imagen que tiene tanta devoción, ha sido una gran responsabilidad y satisfacción para nosotros y allí están los resultados (M.13. 1. Entrevista colectiva con los restauradores)[17].

La decisión de restaurar la imagen en el Centro de Restauración del INC adquiere así una connotación de reivindicación regional y viene a ser una nueva muestra de confianza del *Taytacha* Temblores en los cuzqueños y sus capacidades.

TRASLADO DEL OBJETO DE CULTO: EXPERIENCIA DE SU "*AUSENCIA*"

Una de las primeras objeciones que se hicieron al trabajo de restauración, era que el *Taytacha* Temblores *"no podía"* salir de la Catedral, que debía ser restaurado en su templo, *"en su casa",* porque *"nunca se había alejado del Cuzco"* y porque en otras oportunidades la restauración se había hecho en el mismo lugar. Estos argumentos,

---

17 Ver detalle de esta entrevista colectiva en las notas 19 y 20 del presente trabajo.

hábilmente manejados por el periodismo –radial y de TV–, encontraban eco en la sensibilidad colectiva, de un pueblo que se *"siente"* amparado por la presencia del *Taytacha* en la Catedral y que no podía imaginar su *"ausencia"*:

> Cuando salió el Señor para su restauración fue desgarrador, la gente lloraba, con fuerza, desesperados porque nos iba a dejar. En Tipón los campesinos velaron toda la noche cuando llegó, lo velaron celosos de la salud del Señor. Les llevaban comida a los restauradores. "Uds. están curando a nuestro Papá". Todos iban a visitarlo, desde extranjeros hasta los más humildes que iban a agradecer a los restauradores (M.14. Danzante folclórico, 28a, nieto del organista mayor de la Catedral, sector urbano popular).

> Amamos al Señor de los Temblores porque él es nuestro Padre él es dueño de la Catedral, es su casa. Cuando Él no estaba hasta la Catedral estaba vacía, no entraban los fieles, no había quién escuche la Misa, pero cuando se ha venido todo el pueblo ha ido a esperarlo y todo el pueblo ha gritado y llorado, ahora que Papá está con nosotros, en el Cuzco, va a salir el Lunes Santo (M.1. Ex mayordoma de la Confraternidad del Señor de los Temblores, 78a, sector urbano medio).

> Lo que yo he sentido en su partida, porque tuve la oportunidad de acompañarle en su ida a Tipón, he podido sentir eso de que a tu Padre lo estás llevando al hospital, entonces lo veías echado, como en una ambulancia, los del INC con traje blanco parecían los doctores, está mal, pensar y decir si ¿volverás?. El retorno es la alegría de que le dieron de alta, salió bien, se curó. Este lunes santo ha sido eso, la vuelta de tu Padre a su casa. Porque no estaba en la Catedral, ibas a la misa y no lo encontrabas, no era igual como tenerlo a Él. Nosotros en mi familia hemos estado pendientes de Él, mis hijos decían "Mami, ¿cuándo va a regresar el Papito?", yo les decía que ya iba a volver, porque tú les das tu fe a tus hijos y ellos sienten que era como mi Padre que se iba al hospital y la esperanza de que vuelva. Lunes Santo ha sido eso, volverlo a ver, esa es la fe de verlo regresar a su casa (M.8. Devota, 52a, sector medio bajo).

El sentimiento de *paternidad/filiación* hacia el *Taytacha* de los Temblores hace percibir su partida en términos de *desamparo*, carencia, desprotección; pero lo insólito de su partida, *en posición horizontal*, expresa la gravedad de su deterioro; los fieles interpretan esta situación en los mismos términos que las enfermedades que los amenazan desde siempre, no es por casualidad que se imaginen que *"tiene anemia, está tuberculoso"*, ya que estos son parte de los graves males que los afectan y frente a los cuales

ellos tienen que recurrir al *Taytacha*, para que obre el milagro de la salud[18].

> Recuerdo cuando lo han llevado a restaurar, la gente decía "se está yendo el Señor, tiene anemia, está enfermo, tiene tuberculosis", asociando a las enfermedades que ellos mismos tienen, por esta relación que sienten "se ha ido pálido[...]" cuando está tan negro por el tiempo y las velas [...] cuando regresó la cofradía invitó a una Misa a las autoridades en la puerta de la Catedral [...] pero el pueblo se alzó, desconocieron que la cofradía se sintiese como dueños del Señor, decidieron que en cada pueblo le hacían su homenaje, y así fue, lo recibieron a pie, en cada pueblo, por donde pasó el Señor (M 3.1. Profesional varón, 52a, sector urbano medio).

Al sentir que han *recuperado a su Taytacha,* el pueblo siente que su Padre les ha sido devuelto, por eso desconocen la "programación" promovida por la Confraternidad, el pueblo espontáneamente decide rendir cultos de homenaje al Señor a lo largo del trayecto de retorno a la Catedral, y lo hacen en los términos del "*sacrificio*" promovido por la piedad secular, peregrinando a pie desde Tipón, rindiéndole culto en cada pueblo de paso (Vargas, 1940; Van Kessel, 1987). De esta manera recuperan al padre común, refundan y vivifican la filiación y refuerzan la hermandad a través de la celebración compartida a lo largo de 30 kilómetros de recorrido, que dura más de 8 horas.

3. TESTIMONIO DE LOS RESTAURADORES: TOCANDO LO SANTO

El trabajo de los restauradores durante los dos meses de permanencia de la efigie en Tipón, se debate todo el tiempo entre la disyunción: técnica vs creencia. Los restauradores son técnicos de amplia experiencia, probada por más de 20 años de trabajo, pero son hombres y mujeres cuzqueños, creyentes, devotos del *Taytacha* Temblores y sienten que más allá de un trabajo profesional, tienen en manos *al sujeto de la fe de los cuzqueños*; por eso no resulta extraño que el Director del INC pronuncie las siguientes palabras al entregar la imagen restaurada a las autoridades eclesiásticas:

---

18 Hecho que evoca una comprobación arqueológica, el que las *wakas* pre incas –como seres sagrados– siempre tienen un "lugar". Son ser y lugar sagrado a la vez. Mover una *waka* puede ser origen de calamidades (Fempellec, último rey lambayecano, cuando quiere mover el ídolo de Yampayec, provoca diluvios). La Catedral se experimenta como una *waka* cuando está el Taytacha, si está ausente, es cascarón vacío (Comunicación del Arqueólogo Dr. R. Vega-Centeno S. L.). No olvidar, además, que la Catedral está construida sobre el Palacio del Inka Wiracocha, el cual es asimilado al culto a su homólogo, el dios andino de las lluvias.

> Al *Taytacha* le decimos: Gracias Señor por habernos otorgado el don de curar tus heridas en este tu Centro de Restauración. Gracias por habernos acompañado durante todo este tiempo. Gracias por haber bendecido nuestra labor y habernos permitido celebrar en tu compañía nuestro 34 aniversario. Recibe la labor que hemos realizado en tu imagen como la oración más sentida de tus hijos del INC del Cuzco (Antropólogo David Ugarte V-C., director Regional de Cultura del Cuzco).

Pero, más fuerte resulta el testimonio directo de los restauradores, el cual transcribimos integralmente[19]:

3.1. PARTIENDO DE LA TÉCNICA

> En octubre hicimos una evaluación en la Catedral, fue un grupo de restauradores y se hizo un informe sobre el estado en que se encontraba. En esta parte de la capilla hicimos un trabajo técnico en lo que corresponde a la restauración del Señor. Tuvimos una reunión con los señores cuidadores del Señor, donde les explicamos el daño que tenía la imagen, aunque sea superficialmente. Allí se acordó que para la restauración se iba a trasladar la imagen al centro de restauración del INC. Hubo controversias, porque había quienes no querían que salga de la Catedral, quería una conservación in situ, como siempre se había hecho (M.13. 1)[20].
>
> El acuerdo del traslado se hizo con los cuidadores, la Confraternidad y el Arzobispado, fue algo muy emocionante, todos vimos con pena cómo se trasladó la imagen al Centro. Aquí se hizo la evaluación exhaustiva, por el peso de la imagen, es un Cristo que técnicamente es vacío y tiene condiciones seguras en las manos, los pies y la cabeza, hechos con una técnica mixta de vacío. Hicimos dos tipos de intervención: el estado en que se encontraba y la conservación y restauración de los daños hallados (M.13. 1).
>
> En el diagnóstico encontramos que el Señor necesitaba una desinfección total, eliminar los insectos que producían la carcoma por coleóp-

19 Las entrevistas empleadas en el presente trabajo fueron realizadas en marzo del 2005, por eso llevan la letra M en su codificación. La entrevista con los restauradores fue colectiva, entrevista M.13, los números posteriores permiten distinguir a cada uno.

20 Entrevista colectiva con: Henry Samanez del Castillo, Bernardo Ligas Ovalle, Isaac Concha Carvajal, Marco Sáenz Peralta, técnicos del INC que realizaron la restauración del *Taytacha* Temblores el 2005. Estos técnicos, formados en la Escuela de Restauración de la UNESCO, fueron originalmente artesanos, elaboraban espontáneamente obras de arte popular, al reclutarlos la Escuela de Restauración pone en valor la maestría del arte popular, el lugar de los mismos como intérpretes de la cultura popular cuzqueña y les aporta instrumentos técnicos para realizar su trabajo. Su status técnico actual no los exime de ser representantes del pueblo pobre creyente y al amparo del *Taytacha* Temblores.

teros (microorganismos) en el pié izquierdo que está contra la cruz, por las condiciones climatológicas y de humedad de la Catedral. Se hizo un análisis de la cabeza donde se encontró carcoma producida por termitas. A raíz de esto se hizo una evaluación biológica. Vino un entomólogo e hizo el tratamiento y con sus advertencias se compró un insecticida especial. Se hizo un diagnóstico por imagen, puntual y general. Una vez realizada la desinsectación se hizo la consolidación de la estructura, para eliminar la carcoma, se ha hecho injertos y los tratamientos especializados (M.13. 1).

3.2. PARA LLEGAR A LA CREENCIA

El hecho de trabajar en esta imagen sagrada, de tanta importancia para la sociedad cuzqueña, es muy delicado, de mucha responsabilidad. Implicó que tengamos mucho cuidado, mesura en nuestra propuesta de trabajo. Al hacer la evaluación de la obra, el diagnóstico, vimos que estaba en mal estado de conservación, que estaban degradando la obra. Tuvimos que tomar medidas preventivas para intervenir. Tuvimos que tener mucho cuidado al explorar la imagen, en cada momento cuidar cómo la tocábamos, todo era muy delicado. Tuvimos que hacer el esfuerzo de olvidar que estábamos ante la imagen de nuestra devoción, pensar que estábamos ante otra imagen, que era nuestro trabajo, para poder actuar. Al principio inclusive teníamos miedo de explorar, de retirar la podredumbre de las zonas afectadas, desgajar parte del soporte para sacar los desperdicios de las larvas, cosa que es trabajo de restauración, finalmente el trabajo salió bien. Cada problema que encontrábamos teníamos que discutir y dilucidar para que este trabajo salga con éxito (M.13. 2).

Para nosotros ha sido por un lado un trabajo profesional y un trabajo de sentimientos, porque es un sentimiento grande tener al Señor acá, era un sentimiento grande, para mí personalmente yo le decía "Yo no soy digno de poderte restaurar, pero si alguna vez voy a poder hacerlo, lo haré". Me tocó trabajar con mis compañeros y no es que yo peque de orgullo de decir que Él nos escogió, sino que parecía que Él nos tomó a nosotros en cuenta para este trabajo, lo hicimos en una armonía increíble, todos teníamos el mismo idioma y lenguaje. Veníamos con una fe de que Él nos iba ayudar para que se logre el trabajo, nosotros hemos puesto todo de nuestra parte, de nuestro sentimiento, era una cosa muy fuerte estábamos frente a Alguien que no podíamos equivocarnos. El trabajo así ha sido, impresionante, era fuerte la emoción de cada día estar con Él (M.13. 3).

Nosotros hemos vivido bastantes momentos de emociones, es algo que incluso nosotros nos decíamos "¿qué nos pasa?", era algo increíble, verlo al Señor acá es bien fuerte, es cierto, venían otras personas y sólo verlo echado siendo trabajado, sentían fuertes emociones. Le

cuento que una señora muy humilde entra y se pone a llorar y le dice: "Señor mío, yo pensé que nosotros no más nos enfermábamos, Ud. también se había sabido enfermar", no sabe cómo me sentí en ése momento, muy emocionado, era fuerte. Otros casos por ejemplo, viene una señora y me dice, "le voy a contar, me he soñado tres veces con el Señor que me decía 'estoy enfermo, tócame el pie' [...]". Le dije que podía tocarle el pié, y cuando le tocó el pié era una emoción terrible, uno no se puede explicar las cosas que han pasado acá en ese tiempo (M.13. 2).

Desde que vino el Señor, en ese tiempo venían uno y otro, nunca le faltaban flores, no le faltaba gente que le venga a ver, y a nosotros no nos faltaba alguien que nos traiga un pancito, un choclito, su queso. Nosotros decíamos "El Señor nos bendice con estas comidas, cuando se vaya ¿qué será de nosotros? (M.13. 2.)

Para mí ha sido una experiencia importante, personal, el trabajo que hemos hecho ha sido profesional, en equipo, coordinando para que todo salga bien. Como profesionales la obra de arte como imagen se merecía el mismo respeto como se han hecho los otros procesos, con el mayor cuidado. Llegamos a cumplir con las metas planteadas, es nuestro orgullo. Personalmente durante el trabajo he tenido experiencias de sueños, soñé que estaba trabajando con el *Taytacha* y la imagen se me presentaba, era bien emocionante (M.13. 4.)

La confianza que había de la gente sencilla y nuestra respuesta, nuestro cumplimiento en el trabajo, ha sido una prueba frente a la desconfianza de algunos. Hemos demostrado que podían tener confianza en los profesionales cuzqueños (M.13. 2).

¡Qué más confianza que en nosotros, que somos los hijos del Señor de los Temblores, qué mejor que confiar en sus propios hijos! Nuestro trabajo ha sido sincero, de corazón, todos lo han podido ver. Con este trabajo hemos mostrado que en el Cuzco hay gente capaz, hemos dejado un ejemplo (M.13. 3).

Por ejemplo, casi al final del trabajo, vino una señora, con su balón de oxígeno, ella estaba muy enferma, venía a encomendarse al Señor, nosotros la dejamos que le rece, así venían las personas, le cantaban, le rezaban, eso era muy emocionante. Nos obligaba a dejar el aspecto técnico y nos dejábamos embargar por esa emoción espiritual, ha sido emocionante, es imposible de narrar todo ese tipo de experiencias, trabajábamos con el corazón en la boca. Hemos tenido contacto con Él, trabajando con Él cada día y ahora está tan lejos, aunque queda en nuestros corazones. Pero cuando se fue, lloramos porque se estaba yendo nuestro Taytacha, se estaba yendo de nuestro lado (M.13. 4).

> Este año los restauradores fuimos invitados a cargar al Señor, y a mí me parecía increíble, pero decía “Si es su voluntad de Él, así será. La gente hablará lo que quiera, pero El se manifiesta así”. Fuimos todos, a algunos les molestaba nuestra presencia[21], pero otros reconocían que nosotros teníamos que estar con el Señor. Él nos invitaba como diciendo “Entre, pasen” y se nos han abierto todas las puertas hasta llegar a cargar al Señor. Esto no es humano, es de Dios (M.13. 3).

Los restauradores estuvieron comprometidos en un trabajo profesional, que involucra su ser como creyentes, su tarea no fue simplemente técnica, fue el lugar donde vieron manifestarse la fuerza del Señor en su relación con un pueblo creyente, ellos mismos se sintieron invadidos por esta fuerza y comprometidos para que su trabajo profesional sea digno de Aquél que manifestaba en ellos su confianza.

3.3. EL TESTIMONIO CREYENTE DE LOS RESTAURADORES

La actitud creyente de los restauradores no sólo es sentida por ellos mismos y socialmente reconocida al involucrarlos en la Procesión del Lunes Santo del 2005, sino que es reconocida como parte de las maravillas obradas por el *Taytacha* en éste período excepcional:

> Yo iba constantemente a ver la restauración, pero fui cuando debían entronarlo, es decir, ponerlo de nuevo en la Cruz. Lo amarré, lo puse bien y cuando vi la cara de los restauradores, que estaban a punto de llorar, el Taytacha había recuperado todas sus características, estaba increíble…, ellos se quedaron mudos un rato y rezaron, lloraron al despedirse. Cuando partimos igual, todos lloraban (M.14. Danzante folclórico, 29a, nieto del organista mayor de la Catedral, sector urbano popular).

Es importante subrayar cómo los distintos testimonios, de restauradores y fieles en general insisten en la fuerte *relación* que se establece con el *Taytacha*, es algo inefable, que remueve sentimientos y desemboca en el llanto, una relación que nos remite a lo propiamente *religioso:*

> Ellos para trabajar, le pedían permiso para poderlo tocar, porque es el Cristo, que recibe y da mucha energía. En la Catedral todos los días recibe gente que va a pedirle, llorarle, a contarle y reír con él,

---

21 El rol de cargadores del *Taytacha* Temblores es elaborado con anticipación y rescata tradiciones de participación y representación, si para el Lunes Santo del año 2005 los trabajadores de Centro de Restauración del INC son invitados para ser cargadores de la imagen, el hecho pudo ser considerado como ajeno a la tradición, pero es una muestra de reconocimiento de su trabajo para la *sanación* del *Taytacha*. Además, el primer sudario que llevó puesto la imagen este año, fue el obsequiado por el INC, el Taytacha salió de la Catedral portando el logo del INC en su paño de pudor.

todo lo absorbe, es un ambiente fuerte en que hay en su presencia. Los que no entienden lo llaman idolatría, pero acá estamos con el encuentro de dos religiones, la andina y el catolicismo. Es único (M.14., *Ibíd.*).

4. RETORNO A LA CATEDRAL: AUSENCIA VS. PRESENCIA

Concluido el período de restauración se procedió a los preparativos para el retorno de la imagen a la Catedral, la Confraternidad había pensado que éste sería un recorrido breve y que partiendo temprano de Tipón, la imagen podría llegar a la Catedral para una misa a mediodía. Pero ésta programación fue rebasada por la manifestación popular, todo el pueblo quería ir a recibir al *Taytacha* Temblores, los pueblos vecinos querían salir a la carretera para rendirle homenaje, no faltaba agrupación social que quisiese hacer algún homenaje en este recorrido del *Taytacha* por el sur de la ciudad.

> Lo del traslado ha sido tan fuerte, que durante la ausencia del Señor en la Catedral hemos sentido una soledad que era como llegar a una casa vacía, donde faltaba calor humano que te reciba [...] por eso venía menos gente a la Catedral. A Tipón iba mucha gente a preguntar "a visitarlo" como decía la gente, querían saber cómo iba el proceso de restauración. Durante el traslado la gente siempre quería acercarse a Él, al menos tomar una flor del camión que había tocado el cuerpo del Señor. Muchos se acercaban llorando, muchos se despedían como si no lo fueran a volver a ver, era una emoción tremenda. Sólo acercarse al Señor era sentirse más reconfortado, igual durante el retorno que ha sido una larga jornada de todo el día, en que tuvimos que resguardar la imagen del Señor, igual sentíamos esa alegría de recibirlo, como si tanto tiempo hubiéramos estado esperando que llegara, era una gran felicidad (M.11.2. Pequeño comerciante, 78a, sector urbano medio, dirigente de la Confraternidad).

Es el paso, la pascua en el sentido fuerte del término: *de la ausencia a la presencia,* después de haber sentido el "vacío" en la Catedral, algo así como la experiencia de la "tumba vacía" de los discípulos el sábado santo, para ser confrontados luego con el paso del Señor que regresa a su casa. Los siguientes testimonios subrayan la participación de los más pobres, la de los indios, en contraposición con la cómoda actitud de la Confraternidad:

> El Señor se ha venido de Tipón y en todo el camino le han dado grandes homenajes, lágrimas han vertido por el Señor, hasta en un cerrito, unos pobrecitos indios que vivían por Saylla, Angostura, todos se despedían hincados del Señor, llorando al Papito porque muy milagroso es el Papá Señor de los Temblores, muy amante de sus fieles (M.1. Ex

> mayordoma de la Confraternidad del Señor de los Temblores, 78a, sector urbano medio).
>
> Cuando trajimos al Señor el 11 de marzo hubo gente que vino desde Tipón a pié, y como llovió, tuvo que esperar entre San Jerónimo y San Sebastián, la gente se escandalizó que los de la Confraternidad habían ido en ómnibus, les afearon en su cara y los hicieron bajar, "se viene en penitencia, hay que caminar", la gente aunque sea vieja, ha venido caminado, rezándole, primera vez que el Taytacha estaba recorriendo el sur de la ciudad (M.10. Artesana, 55a, sector urbano popular).

Esta experiencia del paso de lo santo, que comunica los dones de salvación, nos es transmitida por un profesional, que tenía a un hijo sumido en graves problemas:

> El día que trajeron de regreso al Señor desde Tipón, era como una fuerza extraña, todos querían ir, yo fui a la Plaza y el Señor llegaba por la Av. El Sol, fue una emoción atroz, yo ya no podía más, no sabía si arrodillarme, postrarme al suelo, no sé, era una emoción tan extraña, una cosa incontrolable, lo único que se me ocurrió fue pedirle: "salva a mi hijo Señor", no sé cuántas veces lo he repetido, porque mi hijo está con problemas. Me imagino que a la gente le pasa lo mismo, no reparas ni te avergüenza que te vean llorar, es espontáneo, le abres tu corazón a Él (M.5. Profesional, 58a, sector urbano medio).

Han pasado dos meses en los trabajos de restauración, los grupos más cercanos al cuidado del *Taytacha*, así como el pueblo creyente han tenido que recorrer un proceso que confrontaba la *racionalidad* de la decisión tomada, con lo religioso de la experiencia de contacto cotidiano con la imagen. Al tomarse la decisión de una restauración en un recinto adecuado para un trabajo técnico, los creyentes tuvieron que afrontar los temores que suscitaba la posible *ausencia* del *Taytacha* de su lugar de culto; y durante el proceso de restauración los restauradores debieron superar el sentimiento de *indignidad* de tocar el objeto sagrado y volverlo en objeto de restauración.

Todo este proceso es vivido como una experiencia fuerte de fe, de abandono y confianza en el *Taytacha* que ama al Cuzco y los cuzqueños; su retorno no es un simple regreso de un artefacto restaurado, es el *Taytacha* Temblores, el Papito de los cuzqueños, sobre todo de los más pobres, el que regresa a su casa, para quedarse siempre con ellos. El Lunes Santo del 2005 es su fiesta, una fiesta excepcional, pues el pueblo creyente ha sentido reactivada su fe a lo largo de la experiencia de *enfermedad y sanación del Taytacha, su Pascua, de la Catedral vacía a la Catedral llena de su presencia.*

5. PERSISTENCIA DE LA FE-CONFIANZA: LAS RELIGIONES ANDINAS

5.1. EL CRISTO ANDINO POR EXCELENCIA: EL *TAYTACHA* TEMBLORES

La creencia de un pueblo fiel se funda en la experiencia, se cultiva en el abandono confiado en Aquél que todo lo puede y que los conforta, experiencia que se nutre de la sensación cotidiana de desamparo, de indigencia, de enfermedad y de injusticia[22]. Por otro lado, desde el aspecto físico del *Taytacha*, los "milagros" que se cuentan de él, el ambiente que se produce entre los fieles en su capilla de la Catedral como en la procesión del Lunes Santo, todo su entorno nos coloca ante el umbral de lo *santo*, de lo propiamente *religioso*:

> Su expresión absorbe el dolor, el sufrimiento, la pobreza, enfermedad y angustia del pueblo. ¿Quién no acude al Señor para lo que sea? Porque lo aman por encima de todo, con lágrimas en los ojos, hombre y mujeres con un amor inefable, eso lo hemos visto en su retorno de la restauración (M.2. Sacerdote 82a, sector medio urbano).

Un informante nos decía que estábamos ante el encuentro entre la religión andina y el catolicismo, notable observación, pues éste culto, se celebra centralmente el Lunes Santo, día cercano a la primera luna llena del otoño, fecha en que se iniciaba un conjunto de celebraciones incas que se extendían durante el ciclo inter equinoccial de fines de marzo a fines de septiembre. La yuxtaposición de fiestas cristianas sobre los cultos andinos originales (solares), realizada por los primeros evangelizadores fue muy hábil, ellos venían de haber vivido el mismo tipo de proceso entre el calendario litúrgico juliano y luego el gregoriano, con las antiguas fiestas solares celtas en el viejo continente. Estamos ante una estrategia histórica del avance del cristianismo por el mundo.

Discutiendo sobre la definición de estas manifestaciones fuertes de las religiones andinas o de cristianismo andino, un anciano sacerdote nos responde: "es religión del pueblo, eso me basta". Nos encontramos frente a un hecho de creencia, de práctica multitudinaria de una fe-confianza que subraya una *estrecha relación, que llega hasta la intimidad, entre el Taytacha* Temblores *y el pueblo creyente,* pueblo que aporta su experiencia creyente ancestral desarrollada en los Andes desde tiempos inmemoriales. Relación que identifica, o más bien, trans-significa la imagen misma con la *experiencia de relación con el Cristo andino*.

---

22 Ver nuestro análisis de las Cartas al *Taytacha,* en nuestro artículo "*Sollozos del alma*" del 2006, Cf. Bibliografía.

Es preciso anotar que la experiencia de relaciones entre el hombre andino y sus dioses está basada en la *vitalidad de éstos;* son dioses vivos que se comunican e interactúan con los *runas*[23], sea que estén inhabitando montañas, manantiales, rocas, templos o animales. Son dioses vivos con los que se comunican directamente a través de rituales estrechamente vinculados a las estaciones, ritmos y productos de la naturaleza. Esta cosmovisión podría emparentarse con una cristología centrada en la resurrección y con la ecoteología modernas; pero, ciertamente estos no fueron los temas centrales de la evangelización del s. XVII, tiempo en que surge la devoción al *Taytacha* Temblores.

Quizás estamos ante los resultados no esperados de una *"representación indígena, una puesta en escena absoluta: la performance sin fin del mestizaje",* puesta en escena que habría reemplazado a una realidad impuesta y que finalmente la ha suplantado completamente. Es lo que algunos llaman el "*ethos* barroco, donde desarrollan, cada uno a su manera, estrategias de supervivencia, modos de hacer vivible lo invivible de la represión; el *ethos* barroco, tan frecuentado en las sociedades latinoamericanas a lo largo de su historia, que se caracteriza por su fidelidad a la dimensión cualitativa de la vida y su mundo, por su negativa a aceptar el sacrificio de ella en bien de la valorización del valor" (Echeverría, 2002). El reconocimiento de este proceso de apropiación cultural y reelaboración de ambas tradiciones a través de la experiencia creyente en los Andes podría ser una posibilidad para desenmascarar el arraigado racismo cotidiano, basado en la exacerbación de las diferencias y en la supuesta superioridad occidental; así como en el hoy de América Latina podría abrir una posibilidad para el reconocimiento de nuestros pueblos, frente a un mundo globalizado deshumanizado, sin respeto a las diferencias.

La experiencia del paso de la *ausencia/presencia* del *Taytacha* Temblores nos ha sido comunicada por nuestros informantes con la fuerza de la *filiación,* transmitida por un mar de hijos que siente el *vacío* producido en la Catedral por la partida de la imagen sagrada; experiencia que ratifica el rol de *paternidad* que juega el *Taytacha* Temblores con los cuzqueños, *sentimiento único e inefable de un Cristo ya no lejano ni castigador*[24]*, sino cercano, presente, amante, protector y generoso con sus pobres hijos.*

Esta experiencia es compartida por todos los cuzqueños, sin distinción de clases, pues todos, desde las señoras encopetadas de la

---

23 *Runas*, voz quechua con que el hombre andino se refiere a sí mismo. *Runa* = hombre andino.

24 Como en la prédica del S. XVII, Cf. nuestro "Sollozos del alma" (2006) Cf. Bibliografía.

Confraternidad, hasta los indios más pobres del campo, pasando por los académicos y connotados agnósticos, *todos* pueden recurrir a la generosa paternidad del *Taytacha*, para ser protegidos por Él, socorridos en sus problemas, amparados en su abandono, sanados en su enfermedad y colmados por la generosidad de un Papá que todo lo perdona: el *Taytacha* Temblores.

5.2. AVANZANDO EN EL CONOCIMIENTO DE LA RELIGIONES ANDINAS

Ahondando en el contenido del fenómeno religioso estudiado, optamos por usar el concepto sociológico de *religiones andinas*, y no el de *religiosidad popular* (por sus connotaciones peyorativas), o el más restrictivo de *catolicismo popular*[25]. Hacemos esta opción porque el concepto socioantropológico de *religión* nos remite a fenómenos mucho más amplios que el de una religión institucional, como es el catolicismo; y nos permite además adaptar nuestros instrumentos teóricos al área geocultural que lo produce. Partimos de la clásica definición de Bourdieu (1971: 295-296), aunque con Maduro (1979), preferimos delimitar mejor la definición de *religión* como fenómeno de producción cultural sobre el sentido:

> Una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran anteriores y superiores a su entorno natural y social, frente a las cuales los creyentes expresan sentir cierta dependencia (creados, gobernados, protegidos, amenazados, etc.) y ante las cuales fuerzas los creyentes se consideran como obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes (*Ibíd*.: 33).

Más aún, esta definición nos permite

> […] considerar cualquier fenómeno social (discurso, rito, conflicto, etc.) como religioso en la medida, y solo en la medida, en que haya sido producido en el seno de tal conjunto de prácticas y discursos y conserve implícita o explícitamente una referencia afirmativa discernible a tales fuerzas sobrenaturales y sobrehumanas (*Ibíd*.:34).

---

25 Ambos conceptos utilizados y generalizados entre nosotros a partir de los trabajos de M. Marzal, (1983, 1999), Cf. Bibliografía. El uso de “religión, o “religiones” para los fenómenos producidos en Europa y el de *religiosidad* a la supervivencia de las religiones originarias, provoca graves confusiones, en algún trabajo Marzal (1983) llega a definir a la *religiosidad popular* como: “aquellas prácticas religiosas que reproducen o se acercan más a las del catolicismo […]” Marcamos nuestra distancia epistemológica frente a esta corriente.

En el campo religioso, como lugar sociológico de producción/reproducción de cultura, encontramos el recurso a diversos lenguajes, como formas de comunicación, expresión y relación con lo santo. Nos aproximamos a una primera ordenación esquemática[26] de los *lenguajes de la religión andina*[27], la cual esbozamos en esta oportunidad:

a) El santuario y/o lugar de culto

Son en general lugares altos, como los habitáculos de dioses andinos, donde existen rocas, fuentes de agua y accidentes geográficos que permiten situar los relatos maravillosos. Estos santuarios dan lugar a diverso tipo de peregrinaciones y de procesiones. Sin embargo, en las formas religiosas andinas el santuario no es sólo el lugar donde la divinidad habita[28], *sino que es parte de su esencia misma.* Una *waka* es sustancia-materialidad-forma-punto en el espacio, todo a la vez, a diferencia de los dioses abstractos de occidente.

b) La conversación con el Santo

En la recolección oral[29], los informantes nos dicen *"yo no sé rezar"*, *"no rezo como las señoras pitucas de la Catedral"* etc., subrayando de esta manera que no se comunican con el *Taytacha* a través de las fórmulas oficiales de la Iglesia Católica. En contraposición a esta práctica, que sienten ajena a su relacionamiento con lo santo, nos dicen *"yo le converso"*, *"le hablo con el corazón"*; de este tipo de conversación horizontal es que nace el nombre del *Taytacha* Temblores. María Rostworowski cita un notable un legajo de juicio por idolatrías donde un sacerdote andino critica que las imágenes de santos cristianos "son mudas" a diferencia de las *wakas* que conversan[30]. Obviamente estamos ante otras formas culturales de comunicación con lo santo.

---

26 Estos "lenguajes" se inspiran, pero amplían y complementan la descripción de Marzal, *Ibíd.*, 1983.

27 El análisis cultural de la antropología se centra en las peculiaridades de los fenómenos estudiados, la cultura no sólo es fechada sino localizada, lo cual no impide hacer trabajos comparativos para ampliar sus posibilidades interpretativas, por ejemplo la Dra. Johanna Broda, después de haber trabajado cerca de 40 años las religiones mesoamericanas, realiza actualmente estudios comparativos con las religiones andinas en el Cuzco, siendo el culto a las cruces un lugar cultural de confluencia para sus análisis.

28 Ver: Núñez del Prado (1970, 2008). Notar que la Catedral misma es una *waka,* Cf. nota Nº 18.

29 Los testimonios transcritos en el presente trabajo forman parte de la misma, en nuestras estadías de campo los años 2005 y 2006.

30 Véase: Sección 5.1., lo dicho sobre la vitalidad de los dioses andinos.

c) Procesiones y peregrinaciones

Son formas de sacralizar el *espacio*, de delimitar físicamente lo profano de lo sagrado, de demarcar límites y proximidades, sirven como sistemas simbólicos de clasificación entre el alto/bajo, centro/periferia, dentro/fuera, próximo/lejano (Chelini, 2004). Son parte esencial de la *fiesta*. Esta forma de manifestación religiosa es muy antigua, y de ella dan cuenta tanto los cronistas antiguos, en especial el P. Cobo ([1653] 1956), y trabajos como el de Molinié *et al.* (1999), donde nos muestran que formaban parte de los rituales religiosos anteriores a la implantación del cristianismo en la península ibérica.

d) La fiesta

El retorno ritual de la conmemoración anual nos remite a las estructuras míticas que dan forma a la concepción sagrada del *tiempo*. El mayor poder y señal de divinidad es poder dominar y delimitar el tiempo. La fiesta celebra aquello que Bourdieu (1980) llama la *ilusión sinóptica* que nos remite a la celebración del ciclo de la vida, al ciclo de la tierra (estaciones), al ciclo de los pactos entre dioses y hombres para dar lugar al misterio de la vida.

e) Milagros, ofrendas y castigos

Dentro de las religiones andinas, estas formas de lenguaje de lo religioso corresponden al complejo sistema de *intercambio de dones,* que no comprometen sólo las relaciones sociales de la comunidad sino las relaciones de los hombres con los dioses. Las ofrendas y regalos para los santos son formas recíprocas de dar para recibir y para consolidar determinada relación social indispensable para la subsistencia.

f) Bailes y batallas rituales

Esta es otra forma de la relación, de honrar a los santos y de agradecer a sus poderes, nuestros informantes afirman: *"yo no sé rezar, pero hice la promesa y todos los años bailo, mis hijitos también ya han prometido y están aprendiendo a bailar"*[31]. Las batallas rituales, son coreografías que representan de distintas maneras la oposición fundamental entre el bien/mal, claramente discernible en la lucha entre diablos y arcángeles por ejemplo en la fiesta de la Candelaria, Puno; o en el Cuzco, en las de los Cápac Negro y Cápac Chuncho en la fiesta de la Virgen del Carmen (Paucartambo) y en la peregrinación del Qoyllurit'i (Quispicanchis). El esfuerzo físico que requiere la realización tanto de los bailes como el de las batallas rituales, es una forma de sacrificio que pone al devoto en contacto con el Dios de la Vida.

---

31 M.14. Danzante folklórico, 29a, sector medio urbano.

g) Comida y borrachera

Durante y al final de la fiesta el compartir los frutos de la tierra y holgar el cuerpo es parte indesligable del ciclo celebratorio. Se come y se bebe como forma de reciprocidad que refuerza los lazos comunitarios[32]. Estos lenguajes celebratorios expresan la voluntad de permanencia y de comunión, más allá de la finitud del tiempo, de la desunión, la tristeza, el sufrimiento y la muerte.

5.3. CERRANDO EL CÍRCULO ANALÍTICO

Este esquema de los *lenguajes de las religiones andinas,* está a nuestra disposición para aprender a oírlos y descifrarlos, para poder entender aquello que nos comunican: los contenidos y sentidos que nos transmiten, ellos nos están diciendo de múltiples maneras lo vigentes que están las religiones andinas, cómo sus códigos culturales han recogido y retrabajado el mensaje cristiano desde los códigos culturales indígenas.

Por su parte la experiencia radical del paso del *abandono a la protección,* del *vacío a la presencia protectora* del *Taytacha* en éste período en la vida de nuestros informantes nos habla de las condiciones sociales en que los devotos desarrollan su fe y cómo la creencia les permite acceder a la salud y a la protección, más allá de cualquier verificación histórica o científica. *Este es su Taytacha* Temblores*, el Papá de todos los cuzqueños, el "negro" de su íntima relación personal con el Cristo andino…*

No deja de ser notable la trans-significación que se obra en la devoción de los fieles entre el culto a la imagen de su *Taytacha* y el Cristo de su experiencia creyente, este es un fenómeno de creencia y de reproducción cultural que es preciso analizar con más profundidad y que no resiste a esquematismos teológicos y/o culturales.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre 1971 "Genése et structure du champ religieux" en *Revue Française de Sociologie* (París) Vol XXI: 295-334.

Bourdieu, Pierre 1980 *Le sens pratique* (París: Minuit).

Chelini, Jean Bartholomme 2004 *Les pélèrinages dans le monde à travers le temps et l'espace* (París : Hachette).

Cobo, Bernabé 1962 *Historia del Nuevo Mundo (1653)* (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles) Introducción y notas de Francisco Mateos S. J., Segunda reimpresión, Tomos I y II.

Cosio, José Gabriel 1918 *El Cuzco prehistórico y colonial* (Cuzco: s/e).

Echeverría, Bolívar 2002 "Clave barroca de la América Latina" (Quito: Pro manuscrito).

32 En *Ayni,* dentro del sistema andino de reciprocidad asimétrica.

Eliade, Mircea 1979 *El mito del eterno retorno* (Madrid: Alianza).

Guevara, Ernesto *Che* 2008 *Diarios de Motocicleta. Notas de un Viaje por América Latina* (La Habana: Casa de las Américas), reedición en base a la edición de Aleida Guevara.

Guisbert, Teresa y De Mesa, José 1991 "La escultura en el Cuzco" en *Escultura en el Perú* (Lima: Banco de Crédito del Perú) pp. 191-249.

Instituto Nacional de Cultura (INC) Sub dirección de conservación del patrimonio cultural mueble 2005 *Señor de los Temblores, conservación y restauración* (Cuzco: INC).

Maduro, Otto 1979 *Religión y lucha de clases* (Caracas Moneávila).

Marzal, Manuel 1983 *La transformación religiosa peruana* (Lima: Fondo editorial PUCP).

Marzal, Manuel 1999 "La transformación religiosa peruana" en Armas, Asín (comp.) *La construcción de la iglesia en los Andes* (Lima: Fondo Editorial PUCP) pp. 143-172.

Mojica, José Fr. 1946 "La procesión del Señor de los Temblores" en *Revista de la Semana del Cuzco* (Cuzco) Año 3, N° 2.

Molinié, Anrtoinette (ed.) 1999 *Celebrando el Cuerpo de Dios* (Lima: Fondo editorial PUCP).

Núñez del Prado, Juan Víctor 1970 "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba" en *Allpanchis* (Cuzco: Revista del IPA) N° 2.

Núñez del Prado, Juan V. 2008 *"Taytacha Qoyllurit'y"* en *Ángeles y Demonios* (Cuzco) Nº 3-4: 80-90.

Porras Barrenechea, Raúl 1961 *Antología del Cuzco* (Lima: Librería Internacional del Perú).

Tibon Gutierre, 1983 *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones* (México: FCE), primera reimpresión.

Valcárcel, Luis E. 1964 *Machu Picchu* (Buenos Aires).

Valencia Espinoza, Abraham 1993 *Taytacha Temblores. Patrón Jurado del Cusco. Ideología religiosa cuzqueña* (Cuzco: CEAC / UNSAAC).

Van Kessel, Juan 1987 *Lucero del Desierto* (Iquique: Universidad libre de Amsterdam / Centro de Investigación de la realidad del Norte, CREAR).

Vargas, Isaías 1940 *Novena y Triduo del Señor de los Temblores* (Cuzco: Tipográfica Americana) Segunda edición.

Vargas, Isaías 1953 *Conferencias y Discursos* (Cuzco: Tipográfica Americana) Tercera Serie, pp. 192-194, 218-222.

Vega-Centeno B. Imelda 2005 “*Taytacha* Temblores en la Celebración Interequinoccial del Cuzco. Cultos solares –crísticos– dentro del calendario lunar andino” (Lima: PUCP / UNMSM), Ponencia presentada ante el *VI Congreso de Investigación Antropológica*.

Vega-Centeno B. Imelda 2006 “Sollozos del alma. Confidencias con el *Taytacha* Temblores” en *Revista Andina* (Cuzco: CBC) Nº 42: 9-56.

Vega-Centeno B. Imelda 2008 “Relato sobre el origen de los cultos en el período interequinoccial en la región del Cuzco” en *Revista Andina* (Cuzco: CBC eds.) Nº 47: 83-116.

Vega-Centeno B. Imelda 2009 “La Vitalidad de los Dioses Andinos: virtualidades del *ethos* andino en la supervivencia de las religiones originarias”, Ponencia presentada en el *Coloquio CLACSO-CROP* en Lima, septiembre.

Vega-Centeno B. Imelda 2010 “Reconciliación con la vida: Celebración del solsticio de invierno en el sur andino del Perú” en *Perspectivas Latinoamericanas* (Nagoya: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Nazan) Nº 7: 85-94.

COLECCIÓN CLACSO-CROP

El quiebre del monopolio católico y la extensión del mundo evangélico pentecostal nos muestra un activo mercado religioso de amplia densidad cristiana. Religiones, espiritualidades y sagrados diversos acompañan minoritariamente hoy a ese cristianismo en todas las clases sociales. Este proceso de desinstitucionalización, individuación y comunitarización cristiana, produce tanto resistencia como acomodamiento; funcionalidad como crítica; rechazo simbólico como adaptación; orden como promesas; estabilidad como angustias, mostrando una vez más las múltipels facetas del fenómeno religioso. Solo investigando desde la perspectiva de los actores podemos comprender el sentido que los mismos le dan a sus acciones.

De la introducción



Patrocinado por



Norwegian Agency for Development Cooperation



Comparative Research Programme on Poverty





Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

